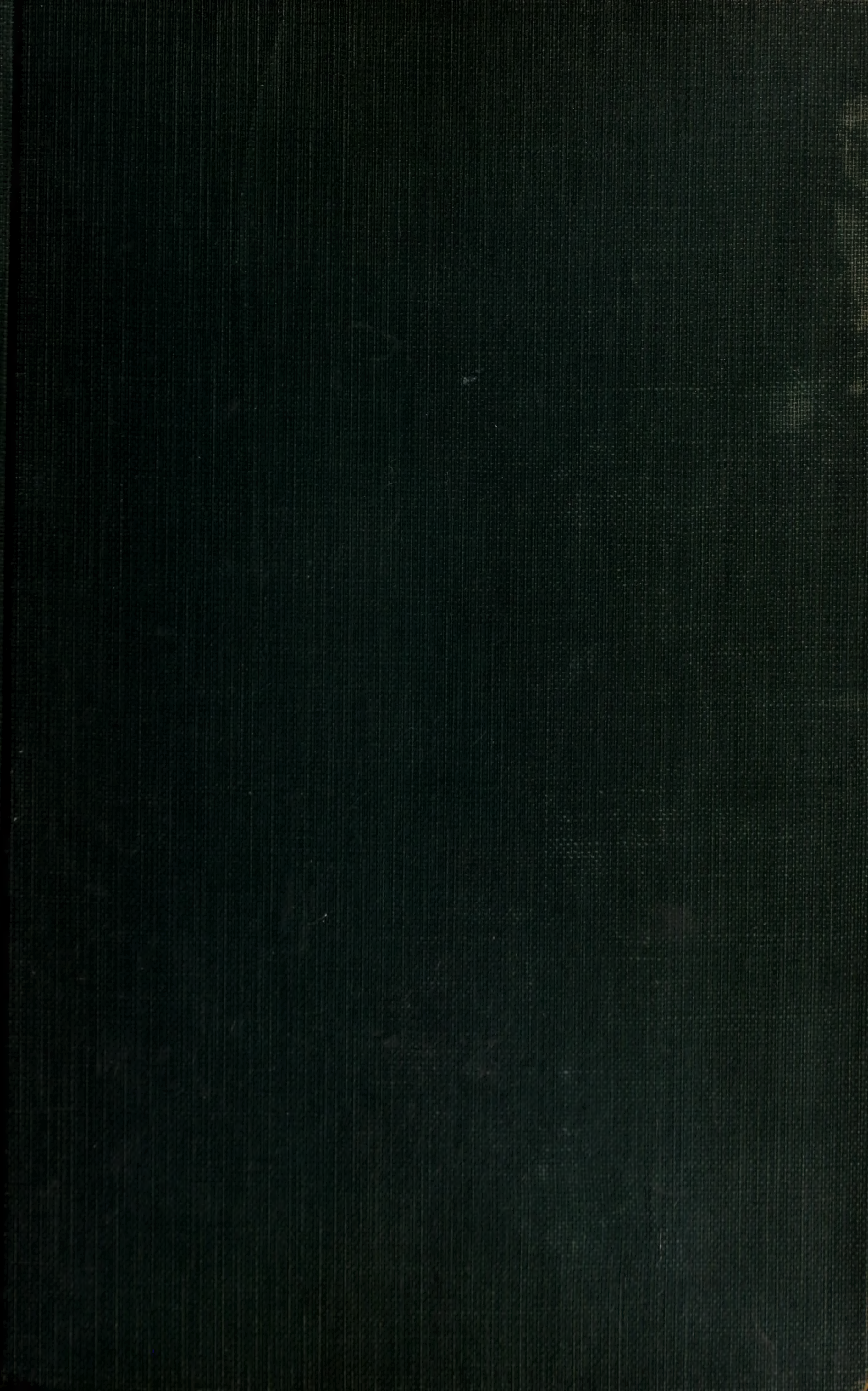




Der Gesetzesbegriff
beim
Hl. Thomas von Aquin
im Lichte des Rechtsstudiums
seiner Zeit.

Von
Dr. B. C. Kuhlmann. O. P.
S. Theol. Lector.

BONN
Verlag von Peter Hanstein
1912.

Cum Superiorum licentia.

N. 8386.

Imprimi permittitur.

Coloniae, d. 5. Januarii 1912.

Dr. Kreutzwald,
Vic. Archiep̃i g̃lis.

Inhalt.

Vorwort.

In den Sitzungen des niederländischen Parlamentes vom 3.[1]) und 9.[2]) Dezember 1903, vom 17.[3]), 23.[4]), 24.[5]) Februar 1904 und vom 6. Dezember[6]) 1905 wurde vielfach ein Name genannt, dessen Träger sonst in solchen Versammlungen nicht als Autorität zu gelten pflegt.

Es war der Name des hl. Thomas von Aquin, der da von Juristen öfters wegen seiner Bedeutung für die juridische Wissenschaft zitiert wurde.

War es ein Nachklang aus den Zeiten, in welchen ihr berühmter Landsmann Hugo Grotius den Benjamin Maurerius so nachdrücklich zum Studium des Völkerrechtes und des öffentlichen Rechtes überhaupt aufmunterte unter besonderer Hinweisung auf den hl. Thomas? Es werde ihn, schreibt Grotius in jenem Briefe, nicht reuen „ex scholasticis Thomam Aquinatem, si non perlegere, saltem inspicere secunda parte secundae partis libri quem Summam Theologiae inscripsit, praesertim ubi de justitia agit ac de legibus".[7])

Wahrscheinlich aber hat auch in Holland wie Deutschland das Wort Iherings: „Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch (Der Zweck im Recht) nicht geschrieben, wenn ich sie (die Zitate aus Thomas) gekannt hätte; denn die Grundgedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und

---

[1]) Handelingen, Tweede Kamer 3. Dec. 1903, blz. 638. kol. 2.

[2]) ibid. blz. 779. kol. 1.

[3]) Handelingen, Tweede Kamer 1904, blz. 1275, kol. 1.

[4]) ibid. blz. 1327. kol. 1.

[5]) ibid. blz. 1346, kol. 2, blz. 1347, kol. 1.

[6]) Handelingen, Tweede Kamer 1905, blz. 417. kol. 1.

[7]) Hugo Grotius, Epistolae ad Gallos (edit. a Gesenio) Lipsiae 1674 ep. 16. p. 31. Für den Traktat über die Gesetze hätte er besser auf 1a 2ae desselben Werkes verwiesen.

prägnantester Fassung ausgesprochen" [1]) wiederum die Augen der Juristen auf diesen Gelehrten gelenkt. Denn daraufhin wurde von dem Leidener Professor der Rechtsphilosophie und Rechtsencyclopädie v. d. Vlugt mit dem grössten Lob auf ihn hingewiesen [2]) und von einem Utrechter Professor der Staatswissenschaften de Louter als Dissertationsthema „die Lehre des hl. Thomas von Aquin über das Recht" einem seiner Studenten empfohlen und von diesem ausgearbeitet. [3]) Später hat der Letztere als Professor der Arbeitsgesetzgebung an der Universität in Amsterdam auch in seiner Inauguralrede über Bedeutung und Umfang der Arbeitsgesetzgebung fortwährend auf den hl. Thomas Bezug genommen. [4])

Hat Ihering zugegeben, dass der hl. Thomas von Aquin „das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits richtig erkannte" [5]), so spendet ihm auch nicht geringeres Lob L. v. Bar, welcher in Anerkennung seiner Bedeutung für die Strafrechtswissenschaft schreibt: „Tiefer als mancher Neuere aber hat der mittelalterliche Denker auch darin gesehen, dass er zwar, wie bemerkt, Recht und Moral unterscheidet, das Recht dennoch als eine beschränkte modifizierte Moral betrachtet und z. B. die Norm „Du sollst nicht töten" nur als eine Konsequenz des allgemeinen Prinzips „Thue Niemand Unrecht" ansieht. Sind manche vielbesprochene moderne Untersuchungen, in denen erörtert wird, ob ein Strafgesetz, möglicherweise ein Polizeigesetz, von der Verletzung dieser oder jener Norm handele, ob darin eine selbständige oder nichtselbständige, zusammengesetzte oder nicht zusammengesetzte Norm aufgestellt werde, nicht möglicherweise scholastischer, als diese einfache, alles erschöpfende Bemerkung des grossen Scholastikers des Mittelalters?" [6])

In ein gleich günstiges Urteil stimmt ein van Wijnbergen, der seine Untersuchung über die Strafe und das Strafrecht nach den Prinzipien des hl. Thomas v. Aquin also

---

1) Ihering, Der Zweck im Recht (2. Aufl. 1884) Bd. 2. S. 161.

2) In den Strijd om het recht, in De Gids 1889. D. 3. blz. 386 vv.

3) W. H. Nolens, De leer van den H. Thomas v. Aquine over het recht. Utrecht 1890. blz. 5.

4) Beteekenis en omvang van de arbeidswetgeving. Amsterdam 1909.

5) Ihering l. c., vgl. auch Emil Steinbach, Die Moral als Schranke des Rechtserwerbs und der Rechtsausübung. Wien 1898, S. 86—7.

6) L. v. Bar, Handbuch des deutschen Strafrechts, Bd. I, Geschichte des deutschen Strafrechts und der Strafrechttheorien. Berlin 1882, S. 216-7.

schliesst: „Vragen wij ons thans af, hoe de zoogenaamde nieuwere richting staat tegenover de oude Thomistische leer, in hoeverre de zoogenaamde nieuwere theoriën overeenstemmen met de Thomistische leer, dan zal op grond van het bovenstaande het antwoord moeten luiden: Al het goede in de zoogenaamde nieuwere richting vloeit logisch voort uit de leer van den H. Thomas van Aquine."[1]) Ebenso schreibt Brands: „Für das ausschliessliche Recht des Staates zu strafen, gibt Thomas drei Begründungen, welche meines Erachtens in der Geschichte der Rechtsphilosophie unübertroffen dastehen"[2]) und ihn in bestimmter Hinsicht mit Kant vergleichend fügt er hinzu „dass die Formulierungen, die er (Kant) für die Wiedervergeltung gibt, eine sehr unglückliche ist und dass sie sich mit der thomistischen Formulierung nicht im entferntesten vergleichen kann."[3])

A. Geyer und A. Merkel preisen ihn nicht allein, dass er „im späteren Mittelalter unter den Schriftstellern, die über Recht und Staat philosophierten" hervorrage, sondern weisen auch auf seine „interessanten strafrechtlichen und prozessualischen Erörterungen hin". [4])

Dr. Oskar Kraus meint in seiner Darlegung der leitenden Grundsätze der Gesetzesinterpretation auf Aristoteles und Thomas von Aquin hinweisen zu müssen, deren Prinzipien dahin zielen „gar oft einen mit jeder Gesetzgebung notwendig verbundenen Nachteil . . . auf relativ unschädliche Weise zu paralysieren". [5])

Die Bedeutung des hl. Thomas für das canonische Recht wurde besonders von J. Fr. Schulte, den man in diesem Punkt gewiss nicht der Voreingenommenheit beschuldigen kann[6]), gewürdigt. Er sagt von ihm: „Obwohl

[1]) Mr. A. Baron von Wijnbergen, Iets over straf en strafrecht naar de beginselen van den H. Thomas van Aquine, in Tijdschrift voor Strafrecht (1903) blz. 230.

[2]) Zur Strafrechtsphilosophie des Thomas v. Aquin, in Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. XVIII. (a° 1905) S. 81.

[3]) ibid. S. 112, Note 62.

[4]) Dr. A. Geyer, Uebersicht über die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Durchgesehen und ergänzt von Dr. A. Merkel. Holtzendorff's Encyclopädie, 5. Aufl. 1890, S. 52.

[5]) Dr. O. Kraus, Die leitenden Grundsätze der Gesetzesinterpretation. Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart (herausg. v. Grünhut) 1905, S. 631-2.

[6]) J. F. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts. Bd. II (Stuttgart 1875) S. 27 ff., 471 ff., 482 ff.

er keine eigentlich kanonistischen Werke verfasst hat, ist er durch seinen Einfluss auf die gesammte Wissenschaft des späteren Mittelalters auch für das kanonische Recht von einer unermesslichen Bedeutung. Das Studium seiner Schriften ist für jeden Punkt des kanonischen Rechts, der in irgendwelchem Zusammenhange mit der Theologie steht, unentbehrlich zur Erkenntnis der inneren Entwicklung. Dasselbe gilt für die Kenntnis der Rechtsanschauungen überhaupt"[1]) und „man kann aus der Thomas v. Aquino's Summa, sowie aus andern Summae grosse Partien in die Literaturgeschichte des kanonischen Rechts ziehen".[2])

Wir könnten solche Aussprüche noch um eine Anzahl vermehren, glauben aber, dass sie genügen, um zu zeigen, welche Bedeutung für die verschiedenen Zweige der Rechtswissenschaft die Lehre des hl. Thomas hat und wie dies noch in den letzten Zeiten anerkannt wurde.

Da nimmt es freilich wunder, wenn nach diesen Aussagen über den grössten Scholastiker der bekannte Berliner Rechtslehrer Joseph Kohler sich noch genötigt sieht anzuerkennen, dass „es in Deutschland noch einiger Entschuldigung bedarf, wenn sich jemand aus den Kreisen der Juristen mit der Scholastik beschäftigt und man darum die erdenklichsten Vorwürfe zu gewärtigen hat von solchen, welche sie nur vom Hörensagen kennen".[3])

Unseres Wissens wurde aber bisher noch nicht der Versuch gemacht zu zeigen, in welchem Verhältnis St. Thomas zu der Rechtswissenschaft seiner Zeit stand.

Es sind hier die Fragen von Bedeutung: Inwieweit beteiligte sich St. Thomas am Rechtsstudium seiner Zeit? Inwieweit stand er unter dem Einfluss derselben, wenn es nicht geschichtlich feststeht, dass er sich als Jünger der Rechtswissenschaft an derselben beteiligt hat? Welche seiner

---

[1]) ibid. S. 28, Note 9. Dieses Urteil Schulte's ist objektiv begründet, ganz unzutreffend dagegen ist dessen historische Notiz über das Leben des hl. Thomas. Wenn es auch noch viel Unsicheres in der Biographie des hl. Thomas gibt, hat doch, soweit uns bekannt, keiner die aus der Geschichte der Pariser Universität sehr bekannten Streitigkeiten zwischen Welt- und Ordensgeistlichen nach Köln und in die Jahre 1249 - 53 verlegt.

[2]) ibid. Einleitung VIII.

[3]) Deutsche Literaturzeitung 29. Jahrg. (1908.) Sp. 566.

Schriften kommen als bedeutungsvoll für die Rechtswissenschaft in Betracht? Welche Benützung von Rechtsquellen und älterer Rechtsliteratur lässt sich in denselben nachweisen? Welches war die herrschende Methode für Begriffsbildung beim Rechtsunterricht?

Eine auch nur einigermassen genügende Beantwortung dieser Fragen erfordert eine ausgedehnte Untersuchung über das Rechtsstudium im Mittelalter überhaupt, besonders in der Umgebung des hl. Thomas.

Auf einen andern Standpunkt stellt man sich, wenn man frägt, wie der hl. Thomas Stellung nahm zu den Rechtsfragen seiner Zeit. Freilich lassen sich nicht alle hier einschlägigen Fragen im Rahmen der folgenden Untersuchung[1]) erörtern.

Nur einen Hauptbegriff — jenen des Gesetzes — haben wir in solchem Zusammenhang in unserer Arbeit darstellen können.

Will man hinsichtlich dieses Gegenstandes die Ansichten der Juristen zur Zeit des hl. Thomas, besonders die der Glossatoren, richtig würdigen, so müssen jene im Lichte der damals herrschenden Methode angesehen werden. Auch aus diesen Gründen ist die Erörterung nicht ohne Bedeutung. Zur richtigen Beurteilung ist darauf Rücksicht zu nehmen, dass jene Juristen manchmal im Banne der Quellentexte sich nicht frei machen konnten von den aus der kompilatorischen Beschaffenheit derselben hervorgehenden Hindernissen für eine Systematisierung nach einheitlichen Gesichtspunkten. So erschweren sie auch die Zusammenfassung unter solchen bei der Wiedergabe ihrer Ansichten. In welche Lage sie dadurch gegenüber dem hl. Thomas geraten, der sich mit grösserer Freiheit innerhalb weiterer Grenzen bewegte, werden unsere Darlegungen zeigen.

Aus unserer Absicht, den Gesetzesbegriff beim hl. Thomas in Zusammenhang mit der Doktrin der Juristen seiner Zeit darzustellen, ergibt sich ohne weiteres, dass wir auf eine Vergleichung seiner Doktrin mit modernen Systemen verzichten.

Denn nur völliges Aufdecken der heute herrschenden Rechtsprinzipien könnte eine für die Vergleichung geeignete Klassifizierung und eine gerechte Würdigung der Systeme

---

[1]) Vgl. vorläufig Kap. 3.

hinsichtlich ihrer Grundlagen und ihrer folgerichtigen Durchbildung ermöglichen.

Um unsere Aufgabe zu erfüllen, waren wir bemüht, die Gedanken des hl. Thomas jedesmal so genau wie möglich wiederzugeben und von verschiedenen Seiten zu beleuchten, damit sie in ihrem richtigen Sinn erfasst und in ihrem Wert geprüft werden können. Auch dann noch müssen wir uns notwendigerweise manchmal Beschränkung auferlegen, da der hl. Thomas nie zufrieden ist mit der mehr oder weniger gelungenen Behandlung bloss eines Teiles. Als wissenschaftlicher Wahrheitssucher behält er immer die Stellung der Teile zum Ganzen des reell Bestehenden, und die Verbindung dieses mit jenen und der Teile untereinander im Auge, setzt er immer das Eine als Grundlage des Andern.

Die Absicht, den hl. Thomas mit den Juristen seiner Zeit in Verbindung zu bringen, bringt es mit sich, dass wir ihn als Theologen mehr zurücktreten lassen. Auch in ihrer Beschränkung auf den Gesetzesbegriff dürften unsere Auseinandersetzungen der Aktualität nicht entbehren.

So wird von Theod. Meyer [1]) und Nolens [2]) das Eigentümliche einer bestimmten Klasse von Gesetzen — den Rechtsgesetzen in Gegensatz zu andern Moralgesetzen — in einer „inviolabilitas coactiva“ oder „vis coactiva“ gesucht, was andrerseits von Cathrein [3]) verworfen wird. Da diese drei Verfasser sich um die Lehre des hl. Thomas verdient machten, ist die Untersuchung von Interesse, ob er auch diese Eigenschaft als einer bestimmten Klasse von Gesetzen eigentümlich anerkannt habe.

Wir geben gerne zu, dass eine solche Darstellung erst dann allseitig erschöpft wäre, wenn neben der Gesetzeskraft auch die Rechtsordnung und das Verhältnis beider in Betracht gezogen würde. Doch kann es uns genügen, — weil für den hl. Thomas Recht und Gesetz disparate Begriffe sind [4]), — die Stellung des Gesetzes im ganzen thomistischen Systeme ins Auge zu fassen.

---

[1]) Institutiones juris naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis I² n. 511.

[2]) De leer van den hl. Thomas v. Aquino over het recht (1890) blz. 75.

[3]) Moralphilosophie I (1905) S. 462.

[4]) Vgl. S. 110—5.

Zuletzt sei Herrn Professor Dr. U. Lampert an der Universität Freiburg i. d. Schweiz verbindlichster Dank gesagt. Obwohl als Konsultor für die Kodifikation des kanonischen Rechtes fortwährend besonders in Anspruch genommen, hat derselbe doch immer noch Zeit gefunden, sein grosses Interesse für diese Arbeit zu bezeigen.

Huissen bei Arnheim (Holland).

Der Verfasser.

Kapitel I.

Das Rechtsstudium im 12. und 13. Jahrhundert und das Verhältnis des Klerus zu demselben.

Ursachen des Aufblühens des römischen Rechtes im 12. Jahrhundert. — Neue Lehrmethode. — Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gratians Dekret und den Sentenzen des Petrus Lombardus. — Die Wissenschaft des kanonischen Rechtes seit Gratian. — Verbindung von römischem und kanonischem Recht. — Die kirchliche Gesetzgebung bezüglich des Studiums des römischen Rechtes. — Die bachelarii leges et decretales legentes und ihre Hörer an der Pariser Universität. — Das Festhalten der Päpste am Verbot des Studiums des römischen Rechtes in Paris.

Es ist hier nicht der Ort, den Betrieb des Rechtsstudiums im früheren Mittelalter darzulegen, oder auszuführen, wie im 12. Jahrhundert das Studium des langobardischen Rechtes an den italienischen Rechtsschulen von dem römischen verdrängt wurde. Wir können diese Fragen um so leichter übergehen, als seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, seit Irnerius und Gratian, ein Aufleben des Rechtsstudiums stattfand, das sich von Bologna aus schnell über die anderen Rechtsschulen verbreitete und eine neue Epoche einleitete. Ebensowenig interessiert uns hier, in welcher Folge z. B. das Infortiatum und das Digestum novum oder das Digestum vetus doziert wurde, und wieviele Tage für jeden Abschnitt derselben laut den Universitätsstatuten benutzt werden durften [1]), denn der hl. Thomas hat in das Rechtsstudium weder neue Methoden eingeführt, noch durch Aufdeckung von Hand-

[1]) Ueber die Verbesserung von Savigny's Darlegungen durch Denifle in Beziehung auf die puncta taxata, vgl. „Die Statuten der Juristen-Universität Bologna" im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III. (1887) S. 238 ff.

schriften dasselbe ausgedehnt oder geändert. Er ist aber obwohl Philosoph und Theologe, dem Rechtsstudium seiner Zeit nicht fern geblieben, in welchem das kanonische und römische Recht vorherrschend waren.

Von Savigny wurden verschiedene Gründe dafür angegeben, dass im 12. Jahrhundert das römische Recht in neuem Glanze erschien. Als den ersten nannte er das Bedürfnis der lombardischen Städte: „Das frische Leben ihres Handels und ihrer Gewerbe forderte ein ausgebildetes, bürgerliches Recht[1].“ Diesem Zustande waren seinen Ausführungen zufolge die germanischen Volksrechte nicht mehr gewachsen, und nur eine reichlichere Benutzung der römischrechtlichen Quellen, als sie bis dahin geschehen war, konnte das Bedürfnis befriedigen.

So hatte Savigny in der ersten Auflage seines Werkes gesprochen. In der zweiten[2] aber musste er zugeben, dass auch das germanische Recht in zeitgemässer Fortbildung diesem Bedürfnisse hätte genügen können, wie z. B. in England. Tatsächlich wurde aber das römische Recht vorgezogen. Doch ist, wie von Bethmann-Hollweg[3] mit Recht betont, dieses Aufblühen der Städte nicht ohne Einfluss auf die wissenschaftliche Weiterentwicklung des Rechtes geblieben. Freilich nur indirekt, insoweit mit diesem Aufblühen ein Streben nach bürgerlicher Freiheit vereinigt war, und mit solchen „politischen Umwälzungen und Kraftentwicklungen“ „ein geistiger Aufschwung verbunden zu sein pflegt, der in diesem Falle dem eben erwachten Studium des römischen Rechtes zugute kam“.

Zu diesem indirekten Grund sind andere mehr direkte hinzuzufügen. Einer dieser Gründe besteht in der wohl nicht theoretischen, aber praktischen Aufhebung der alten Grundsätze der Personalität der Rechte. Diese Aufhebung wurde vorbereitet und gefördert „durch die örtliche Vermischung der verschiedenen Nationen“; noch mehr aber durch häufige Familienverbindungen, wodurch die Abstammung oft in Vergessenheit geraten möchte. Am meisten aber, weil „ein neues von jenem der Nationalabstammung ganz verschiedenes

---

[1]) v. Savigny, Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter. (1. Aufl.) III. S. 76.

[2]) — Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter. III. S. 84.

[3]) Der Zivilprozess des gemeinen Rechtes in geschichtlicher Entwicklung Bd. VI. Abtlg. 1. S. 5.

Band alle Aufmerksamkeit an sich zog". In den Städten fanden sich Leute aus den verschiedenen Nationen zusammen, und in dieser Vereinigung verschwand ihre nationale Abstammung.[1])

Dazu waren Gibellinen und Guelfen „dem römischen als kaiserlichem und päpstlichem Rechte gleich günstig", und als gemeinsames Recht gestattete es, „was vom germanischen Recht unentbehrlich oder nützlich schien, als Partikularrecht festzuhalten und selbst weiter auszubilden[2])". Dem praktischen Bedürfnis eines allgemeinen Rechtes kam „ein reges geistiges Streben" zu Hilfe, welches es in den Stand setzte, zur praktischen Verwertung tiefer in die Quellen einzudringen, und zu ihrer Bearbeitung in den erhaltenen Pandekten einen Boden vorfand, den das Breviarium Alaricianum oder Justinian's Codex und Novellen nicht hatten bieten können.[3]) Denn wie Conrat bemerkt, „eine irgend vollständige und tiefgehende Kenntnis des römischen Rechtes war ohne die Pandekten nicht möglich".[4])

---

[1]) v. Savigny, Geschichte usw. III.[2] S. 85.

[2]) v. Bethmann - Hollweg, Der Zivilprozess usw. Bd. VI., Abteilg. 1, S. 5.

[3]) v. Savigny, Geschichte usw. III.[2] S. 85—86. Wir glauben der Frage fernbleiben zu können, ob mit Conrat (Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im früheren Mittelalter, Leipzig 1891, S. 73 ff., 347-48) anzunehmen sei, dass vom 7.—11. Jahrhundert die Pandekten unberücksichtigt blieben, weil man sie nicht für ein Werk Justinians hielt und sie erst später als solches kennen lernte, oder ob es (Fitting, Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna, Berlin 1888, S. 93) „zur Genüge feststeht", dass die Pandekten, wenn auch ungleich minder benutzt, als die übrigen Teile der Justinianischen Gesetzgebung, doch ebenfalls zu allen Zeiten des Mittelalters und jedenfalls lange vor Irnerius bekannt waren; welche Ansicht nach Chiaparelli „Irnerius secondo la nuova critica storica" in Rivista storica italiana a⁰. 1894 vol. XI. p. 627) „una intuizione storica felice e verosimile" ist. Ebenso scheint es uns überflüssig zu erörtern, ob wir mit Fitting (Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna S. 120, 123) in der vom Titel angedeuteten Zeit eine naturrechtliche Richtung als vorherrschend gelten lassen können, der Irnerius und seine Nachfolger sich widersetzten (a. a. O. S. 124, 126), deren Einfluss aber jener sich nach demselben Autor (die Summa Codicis des Irnerius, Berlin 1894 S. LXXI) nicht ganz entziehen konnte und deren Bestehen von Conrat (Geschichte usw. S. 598, 558-68) bestritten wird.

[4]) Die Epitome exactis regibus, Berlin 1884, S. CCLI.

Alle diese Ursachen wurden dadurch unterstützt, dass man sich seit Karl dem Grossen daran gewöhnt hatte, „einen grossen Teil der europäischen Völker und Staaten in einer bleibenden Verbindung zu denken, in welchen Kreis jetzt auch das römische Recht fiel, und als das allgemeine christlich-europäische Recht betrachtet wurde, wozu es auch durch seine früheren Schicksale mehr als irgend ein anderes geeignet war". [1])

Die Anwendung des römischen Rechtes durch die bei dieser Strömung gebildeten Richter beschleunigte „das Verschwinden der nationalen Rechte" und begünstigte die Herrschaft des römischen Rechtes über seine früheren Grenzen hinaus.[2])

Merkwürdige Gründe für die weitere Herrschaft des römischen Rechtes und seine schliessliche Alleinherrschaft führt Denifle an. Sie liegen auch in praktischen Bedürfnissen, aber nicht in denjenigen des Rechtslebens, sondern sie gehen hervor aus den Lehrbedürfnissen der Schule.

In seinem Buche „Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters" untersucht er, warum „das römische Recht auch an den Universitäten jenes Gebietes tradiert wurde, wo dasselbe kein gesetzliches Ansehen besass, ja wo im Gegenteil in der Praxis und im Forum das einheimische Recht in Geltung stand".[3]) In diesen Ländern sah man nach ihm in dem römischen Rechte „eine Art geschriebenes Vernunftrecht, das auf allgemeine Geltung Anspruch mache, und in der Praxis sowie bei der Anwendung einheimischer Gesetze eine Erläuterung biete".[4])

Für die wissenschaftliche Behandlung der Volksrechte war nur in wenigen Ländern ein schwacher Anfang gemacht. Das römische Privatrecht dagegen schien in der vollendeten Gestalt, die es zu Bologna und in den anderen italienischen Rechtsschulen empfangen hatte, besonders für den Lehrstuhl geeignet.

Diese Umstände aber, dass das römische Recht subsidiäres Recht war in diesen Ländern und seine vollendete Ge-

---

[1]) v. Savigny, Geschichte III [2] 87.

[2]) v. Savigny, ibidem 88 vgl. 83.

[3]) Denifle, Die Universitäten, Bd. I. Die Entstehung der Universitäten im Mittelalter bis 1400. Berlin (1885), S. 754.

[4]) Denifle a. a. O.

stalt, können jedes für sich allein nicht erklären, dass es an den einheimischen Rechtsschulen die Vorherrschaft erlangte.

Dies kam grösstenteils aus ihrer inneren Organisation, da ja die Privatrechte nur innerhalb der Grenzen eines Landes oder einer Stadt Anwendung fanden, die Hauptstudien jedoch, an denen „generaliter sacra pagina, jura et artes doceantur", ihrem Ausdruck und ihrer Bestimmung nach nicht bloss für die Studierenden eines Landes, sondern für solche aller Länder errichtet wurden. Von selbst und ohne dass man weiter reflektierte, griff man überall nach dem römischen Rechte. — Auf die Idee, an einer Universität das Landrecht zu dozieren, konnte man wenigstens im 13. Jahrhundert nicht fallen, so sehr man einerseits auf die Beobachtung der Stadt- und Landrechte drang, andererseits jedoch hie und da das Ungenügende des römischen Rechtes erkannte.[1]) Vergebens hat Roger Baco die Kleriker Englands, Frankreichs und Spaniens auf das Studium der einheimischen Gesetze aufmerksam gemacht.[2]) Der Einfluss aber, den Bologna und die von ihr abhängigen Schulen ausübten, war zu gross, als dass dies mit gutem Erfolge hätte versucht werden können. Paris war „hinsichtlich des römischen Rechtes schon frühzeitig von Bologna abhängig". In Angers und Orléans aber, in Gegenden, wo nach eigenen Rechten und Gewohnheiten praktisch entschieden wurde, entstanden alsbald wieder römische Rechtsschulen, nachdem das Studium des römischen Rechtes für Paris von Honorius III. verboten worden war.[3])

Auch die Bedeutung für das kanonische Recht wird auf die Pflege des römischen nicht ohne Einfluss gewesen sein. „Das frische, geistige Leben, dessen Früchte um so bewunderungswürdiger sind, je beschränkter die Hilfsmittel waren, welche durch die Bearbeitung verwandter Wissenschaften dargeboten wurden" [5]), hat nach allgemeiner Auf-

---

[1]) Denifle, Die Universitäten I 755-56.

[2]) Compendium studii Philosophiae in Opera inedita (ed. Brewer) p. 409-20.

[3]) Denifle, Die Universitäten I. 756-57, vgl. 270 ff., 251 ff.

[4]) ibidem, 757. England hat sich dem Einfluss des römischen Rechts grossenteils entzogen „the Common Law escaped the modification, which nearly every legal system in Europe underwent at the hand of the University-bred lawyers, only by the creation of a rival legal science and even of a virtual University of English law in London". Rashdall, The Universities of Europe in the Middle-Ages II, 709. (vgl. 752-53.)

[5]) v. Savigny, Geschichte usw. IV.^{2} S. XVII.

fassung am Anfang des 12. Jahrhunderts mit Irnerius zu Bologna angefangen. Er soll der Stifter jener Richtung sein, die in der Rechtsgeschichte als die Glossatorenschule bekannt ist,[1]) und länger als ein Jahrhundert, erst schriftstellerisch und lehrend, dann nur allein noch lehrend an den verschiedenen Schulen, wo das römische Recht gepflegt wurde, die Rechtsquellen durch Glossen erklärte, bis sie endlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts in der Glosse des Accursius ihre Zusammenfassung und ihren Endpunkt fand.[2])

Ihr Hauptbestreben war, „durch vergleichendes und verbindendes Denken in den Sinn der alten Juristen einzudringen",[3]) „und ihrer gewonnenen besseren Einsicht sollte sich die Praxis fügen." [4]) „Gegen die Gefahr aber, dass die Früchte ihres Bücherstudiums in ein leeres Spiel" übergingen, waren sie geschützt durch den steten Zusammenhang mit der Praxis, sowie durch die angesehene Stellung, welche sie in anderen Zweigen des öffentlichen Lebens einnahmen.[5])

Wie in der klassischen römischen Jurisprudenz zwei Richtungen vorherrschend waren, die Sabinianer und die Proculianer [6]), so auch bei den Glossatoren. Wie bei jener die eine Richtung mehr zum strengeren jus Quiritium, die andere mehr zum jus praetorium als Billigkeitsrecht hinneigte, so zeigt sich auch hier eine strengere und mildere Richtung. Unter den Hörern des Irnerius befand sich ein gewisser Martinus Gosia, im Anfang des 12. Jahrhunderts geboren.[7]) Er wird von Sarti „acui ingenio et doctrina legum supra modum vulgarem instructus" genannt. Mehr, als berechtigt war, scheint er oft übereilt seine Zuflucht zu einer

---

[1]) Es steht genügend fest (Fitting, Die Anfänge usw. S. 57 vgl. auch Conrat, Geschichte usw. S. 350) „dass es, zu allen Teilen des Corpus juris an vorbolognesischen Glossen" nicht fehlt. In dieser Hinsicht wurde von Irnerius nichts Neues eingeführt. Die Blüte der Bologneser Schule kann nach Schupfer (Manuale di storia del diritto italiano. Roma 1895, p. 173 S. S.) dem Irnerius nicht verdankt werden wegen der systematischen Lehrbücher, von ihm zusammengestellt und eingeführt wie Fitting (Quaestiones de juris subtilitatibus des Irnerius, Halle 1894, S. 42, 47 und Summa Codicis usw. VIII, XCVIII) meint, da sie nach jenem prae-irnerisch sind.

[2]) v. Savigny, Geschichte usw. V.[2] 222, 279 ff.

[3]) ibid. V.[2] 228.

[4]) v. Savigny, Geschichte usw. V.[2] 224.

[5]) ibid. V.[2] 225.

[6]) C. 2. § 47 . . D. de O. J. 1. 2.

[7]) Sarti et Fattorini, De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus I[2] p 44. Die Gründe von v. Savigny (Geschichte etc. IV.[2]

gewissen fingierten „aequitas“ genommen zu haben, oder er schwieg „rubore suffusus“ — wie Sarti bemerkt — wenn er nicht gleich gegen die von seinen Gegnern angeführten Gesetzeszeugnisse in der „aequitas“ eine Stütze fand. Unter seinen Schülern wird Placentinus genannt.

„Einer neuen, den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden, aber den Zeitgenossen bisher nicht, oder nicht genügend bekannten Methode“ verdanken wir nach Denifle [1]) im Anfang des 12. Jahrhunderts den so ungeahnten, fast plötzlichen Aufschwung der Schulen in Paris und Bologna.

„In Paris war es die Ausbildung der Dialektik, vorzüglich aber die neue Methode in der Theologie, welche, teilweise schon von Wilhelm von Champeaux angebahnt, vorzüglich aber von Abälard und anderen Doktoren“ [2]) ausgebildet, den Umschwung an den Pariser Schulen herbeiführte. Eine grössere Anwendung der Dialektik bei der Theologie hing mit dieser Methode nicht nur zeitlich zusammen.[3]) Diese Methode werden wir in Bologna besonders für das Studium des kanonischen Rechtes seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angewendet sehen, und auch dasjenige des römischen Rechts bleibt ihr nicht fern.

Es ist schwer, genau die Zeit zu fixieren, in welcher man zuerst diese Methode zur Anwendung brachte. Soviel ist sicher, dass sie in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und in der ersten des 12. Jahrhunderts durchaus üblich war[4]), und dass zu gleicher Zeit ein regeres geistiges Leben sich offenbarte.

Für die Theologie wurde diese Methode besonders gefördert durch Abälard in seinem Buch „Sic et non“. Für das kanonische Recht aber hat sie ihre erste reife Frucht gezeitigt in Gratians Dekret, noch bevor die dogmatische Theologie auf solch ein Lehr- und Textbuch hinweisen konnte.

72-73, 127), gegen diese und folgende Data angeführt, sind auch seiner Meinung nach nicht so, dass wir das von Sarti Gegebene als unwahr zu verwerfen brauchen.

[1]) Die Universitäten I, S. 45.

[2]) ibid. S. 46, vgl. auch Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Th. 4. Leipzig 1902, S. 410-11.

[3]) Man denke nur an die Empfehlung Abälards (Introductio ad theologiam. lib. 2, Migne P. L. t. 178, col. 1040-41).

[4]) Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909, S. 234 ff.

In seinem Prolog zu „Sic et non“ sagt Abälard, dass es viele Aussprüche gibt über einen gleichen Gegenstand, welche „non solum ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa videantur“.[1]) Der Widerspruch ist aber vielfach nur scheinbar und eine gewisse Uebereinstimmung manchmal nicht schwer zu finden. Um diese nach einer vernünftigen Hermeneutik herzustellen, stellt er Regeln auf.[2]) Sein ganzes Buch ist eine Sammlung solcher Aussprüche und für solche will er diese Regeln von seinen Lesern benutzt wissen, da diese Uebungen für die Schärfung des Verstandes seiner jungen Hörer und Leser von grösster Wichtigkeit seien.[3])

In manchen Arbeiten der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts prägt sich diese Methode immer mehr aus. Auch Gratian war, wie oben bemerkt, mit ihr bekannt; denn die Abälard'schen Schriften wurden zur Zeit, da Gratian sein Dekret in Bologna ausarbeitete, dort in der theologischen Fakultät benützt, der Gratian selbst angehörte.[4]) Manche Prinzipien, welche Abälard von seinen „teneri lectores“ angewendet haben will zur Hebung der Widersprüche in den von ihm zitierten Auctoritates, werden von Gratian angewendet[5])

---

[1]) Migne P. L. Vol. 178, col. 1339.

[2]) ibid., coll. 1340-49.

[3]) Migne, P. L. vol. 178, coll. 1349. Abälard gibt „aliqua ex dissonantia, quam habere videntur quaestionem contrahentia quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant“.

[4]) Vgl. Singer, Beiträge zur Würdigung der Dekretisten - Literatur im Archiv für katholisches Kirchenrecht (a⁰ 1893, Bd. 63) S. 384-85.

[5]) Vgl. Prologus „Sic et non“ — Migne P. L. vol. 178 col. 1344 und Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechtes I. 60, wo die Methode Gratians angegeben wird. Vgl. auch Denifle, Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitung seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts, Archiv I, 618-20. Denifle, Chartularium I, Introductio XXVII. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du 12me siècle. Paris 1909, p. 177-78. Vorarbeiten für ein solches Werk finden wir schon im Prolog der Canonum collectio des Kardinals Deusdedit (Migne P. L. t. 150 col. 1568) und besonders in den Prologen vom Dekret und der Panormia des Ivo von Chartres (Migne P. L. t. 161, coll. 47, 1041-42), welch letztere Werke zudem viel benützt wurden bei der Zusammenstellung von Abälards „Sic et non“ und Gratians Dekret (vgl. F. P. Fournier, Yves de Chartres et le droit canonique, in Revue des questions historiques 1898 vol. 63, p. 401-02. Noch weiter zurück im Breviarium canonicum des Crisco-

zur Konstruierung seiner „concordantia discordantium canonum.“[1])

In einigen der ersten Bearbeitungen des Dekrets finden wir Angaben, die deutlich auf die von Abälard aufgestellten Prinzipien hinweisen. So in der von Schulte fälschlich Rufin[2]) zugeschriebenen Summa auf das Dekret „quoniam enim quaedam dicuntur secundum praeceptionem, quaedam secundum ammonitionem, quaedam secundum indulgentiam, secundem corticem et secundum superficiem litterae considerata contraria videntur, interius autem perscrutata non sunt adversa licet diversa“.[3]) Und in einem uns von Singer aus einer Münchener Handschrift mitgeteilten Texte, der sich auf das Dekret bezieht „Ne igitur ex tanta varietate canonum aut diversa videantur adversa aut varia credantur contraria, magister Gratianus divinae paginae doctor egregius, communis causa utililatis maluit ad tempus laborare dispersos canones in unum quasi fasciculum colligendo et, si qua videbatur inesse contrarietas eam solvendo quam pateretur alios perenniter errare dubia et incerta relegendo“.[4])

---

nius (saec. VI [0]) Migne P. L. t. 88, col. 829 ss. und auch Hinkmar v. Reims verspricht eine gleiche Arbeit zusammenzustellen. Migne P. L. t. 125, col. 413.

[1]) Gratian c. 24 dist. 50. Wie Denifle Archiv I. 619 in Note 2 und Chartularium Univ. Paris. I. (XXVII. Note 2) c. 6. dist. 22, als Beweis dafür zitieren kann, dass Gratian eine concordantia discordantium canonum aufstellen wollte, ist nur zu erklären aus seiner Quelle nl. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur etc. I. 410, Note 7, wie er sie auch im Archiv I. angibt; aber Schulte hat ausser dieser Angabe noch eine richtige, die Denifle übersieht. Wird in der von Denifle angegebenen Stelle, wie an anderen Orten, die Absicht, die Widersprüche zu lösen, supponiert; bei c. 24, dist. 50 gibt Gratian deutlich jene Absicht an „Quomodo igitur hujusmodi auctoritatum dissonantia ad concordiam revocari valeat, breviter inspiciamus. Dass hiermit auf den Charakter des Werkes angespielt wird, geht aus Rufin, seinem ersten und grössten Bearbeiter, hervor, der sagt „Intentio autem ejus est canones et eorum contrarietates interjectis distinctionibus unire. (Die Summa Decretorum ed. Singer p. 5.) Auch hat vielleicht diese charakteristische Stelle den Namen der ganzen Arbeit gegeben. Vgl. Singer, Summa Decretorum. Einleitung XC, Note 24.

[2]) Singer, Beiträge usw. Archiv für kath. Kirchenrecht, 1895. Bd. 73, S. 3 ff.

[3]) Schulte, Geschichte usw. I. 250.

[4]) Singer, Beiträge usw. Archiv für kath. Kirchenrecht (a° 1893). Bd. 69, S. 382.

Auffallend ist die beinahe wörtliche Uebereinstimmung mit den von Abälard aufgestellten Sätzen. Die Wortspielerei in adversa und diversa bei Abälard ist uns schon bekannt. Auch die Ausdrücke kehren wieder, in welchen er die Mittel angibt, um die Widersprüche zwischen den Dekreten zu heben. „Diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diversa dicuntur, quid ad praecepti coarctationem, quid ad indulgentiae remissionem vel ad perfectionis exhortationen intendatur, ut secundum intentionum diversitatem adversitati quaeramus remedium . . . Distinguenda quoque tempora sunt et dispensationum causae. Haec autem in institutionibus ecclesiasticorum decretorum vel canonum distingui maxime necesse est.“ [1])

Auch Irnerius war den Dialektikern seiner Zeit nicht fremd.[2]) Die folgenden Glossatoren des römischen und kano-

---

[1]) Abelardus, Sic et Non. Migne. P. L. t. 178, col. 1344.

[2]) v. Savigny, Geschichte usw. V [2], 603, ist der Meinung, „dass die Einführung der Schuldialektik in die Erklärung der Rechtsquellen viel zu spät angesetzt wird, indem sie vielmehr in das 13. Jahrhundert gehört“. Wir glauben mit Fitting (Quaestiones de juris subtilitatibus des Irnernius, Halle 1894, S. 11, 13, 33, 47 und Die Summa Codicis, Berlin 1894 VIII), diese Einführung sei gewiss noch ein Jahrhundert früher zu setzen. Wir wollen hier erwähnen, dass Irnerius' Lehrer „in artibus“ war (vgl. die Zeugnisse von Odofredus bei v. Savigny, Geschichte usw. III [2] 427, IV [2] 11), wenn er anfing, sich mit dem Rechtsstudium zu beschäftigen. Die ersten Elemente der Rechtswissenschaft waren gewöhnlich mit dem Unterricht eines Teiles des Triviums — die Rhetorica — verknüpft. Stintzing, Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts usw. S. 308-10; Meier, Die sieben freien Künste im Mittelalter, im Jahresbericht über die Lehr- und Erziehungsanstalt Maria-Einsiedeln 1886-87, I. 8-9, 25; Fitting, Die Anfänge der Rechtsschule in Bologna, Berlin 1888, S. 15-27. Ausserdem wurde besonders in Nord-Italien die Logik in Hinsicht auf jene Elemente studiert. (vgl. Hastings Rashdall. The Universities of Europe in the Middle-Ages. Oxford 1895 I. 94, 103, 109-10, 234). Dass Irnerius als Rechtslehrer die Logik nicht vernachlässigte, sagt uns Odofredus „Dominus tamen Irnerius quia loicus (logicus) fuit et magister fuit in civitate ista in artibus, antequam doceret in legibus, fecit unam glossam sophisticam (v. Savigny, Geschichte usw. IV [2] 12) und auch Azo „posuit hic tamquam glo. dominus Yr. quae multo difficilior est . . . Cum ergo dialectica sit glossa, dialectice oppugnatur . . .“ (v. Savigny, Geschichte usw. IV [2] 27 Note 6). So wird er auch von manchen Glossatoren „vir subtilis“ genannt (ebenda). Dieser Name scheint ihm wegen einer eigentümlichen Benutzung der Quelle gegeben. Petrus Blesensis, der selber in Bologna Recht

nischen Rechts haben die von Abälard angegebene Lehrweise in ihren Vorlesungen befolgt,[1] obwohl sie die grosse Gefahr bietet, dem historischen Sinne eines Satzes untreu zu werden.[2])

Johannes Bassianus stellt als Tatsache auf „tribuli enim contrariorum et spinae repugnantium veritatum in prato Justiniani non nascuntur". Für die Lösung der vorgefundenen scheinbaren Widersprüche gibt er folgende Vorschriften „Sed si quis subtilius consideret, cum apparet contrarietas aliud hic et aliud ibi dictum intelligit. Quod generale „aliud hic et aliud ibi" potest in tres modos generales solvendi contrarietates legum subdividi; primus: aliud simpliciter; secundus: aliter; tertius: secundum aliud.[3])

Folgendermassen gibt Hugolinus seine Methode an: „Modus in legendo, quem observare consuevimus, quadripartito progressu quasi quatuor mediis et terminis distinguitur, primo casum simpliciter et unde ponimus: secundo contraria assignamus et solutiones adhibemus.[4])

Odofredus sagt noch dazu: „talis ordo consuevit servari ab antiquis doctoribus et modernis."[5])

---

studiert hatte (vgl. Denifle, Chart. Universitatis Parisiensis I n° 27 a° 1160 p. 32) deutet auf etwas Aehnliches als er, nachdem er einen Freund unter Anführung der Quellen über sein gutes Recht belehrt hatte, schreibt „Hac brevi delibatione usus sum, non ut vos instruam, qui estis in jure civili precipuus, sed ut ad subtiliora vos excitem (ibid. n. 28 a° 1175, pag. 34).

[1]) Hierauf deutet wohl das schon von Anfang an bei den Glossatoren hervorgehende Bestreben um „bei jeder einzelnen Quellenstelle die Parallelstellen in grösstmöglichster Vollständigkeit zu sammeln", welche Sammlungen „den Vergleich mit dem von Accursius nach dieser Richtung hin gebotenen Materiale nicht zu scheuen brauchen". (Pescatore, Die Glossen des Irnerius. Greifswald 1888, S. 57.)

[2]) Solch eine Behandlung war Justinian's Voraussetzung für seine aus so verschiedenen Elementen bestehende Sammlung „Contrarium autem aliquid in hoc codice positum nullum sibi locum vindicabit nec invenitur, si quis subtili animi diveritatis rationes excutiet. Constit: Tanta § 15. In einem Dialog sucht ein Lehrer seinem Höher recht deutlich zu machen, wie diese „iniquissima discordia penitus exterminata est". (Fitting, Questiones de juris subtilitatibus des Irnerius, Halle 1894, S 58.) Soll man vielleicht aus diesen Gründen mit Brewer (R. Baco, Opera inedita 323) lesen Concordiae violentes, sicut legistae utuntur" statt „volentes"?

[3]) Summa Azonis Venetiis 1610, col. 1143.

[4]) v. Savigny, Geschichte usw. III², S. 553 Note a.

[5]) Ibidem.

Es geht hiermit soweit, dass Conrat den Glossatoren vorwirft „ihre ganze Abhandlung des römischen Rechts leidet an Ueberspannung seiner dialektischen Seite".[1])

Auf gleiche Weise will Hostiensis für das kanonische Recht vorgehen: Primo ponendo casum, vel dicendo sensum litterae. Secundo legendo litteram et exponendo et etiam construendo si difficilis appareat. Tertio inducendo similia. Quarto inducendo contraria et solvendo et distinguendo. Quinto quaestiones faciendo et determinando. Sexto dicendo notabilia ad quae et qualiter induci debeat decretalis: non tamen haec omnia specialia per ordinem servari possunt, vel quia oblivioni traditur, vel quia non plene providetur.[2])

Die juristischen Arbeiten sowohl für die zweite Hälfte des 12. als für das 13. Jahrhundert sind uns vielfach in den Glossae ordinariae enthalten. Weit wichtiger als die übliche Einteilung in „glossa interlinearis" und „marginalis" [3]) scheint uns eine andere, die wir nach dem Gesagten wohl vermuten können, wofür Andeutungen auch nicht fehlen. Wir würden sie als „authentica" und „magistralis" bezeichnen, je nachdem sie mehr auf eine Texterklärung oder auf eine wissenschaftliche Behandlung des Textes abzielt.[4])

Diese Einteilung war der Theologie um die Mitte des 13. Jahrhunders für die Glosse der hl. Schrift nicht fremd. So finden wir beim hl. Thomas von Aquin: „Sciendum tamen quod illa glossa non est authentica sed magistralis, quod patet ex hoc quod est quaedam conclusio ex verbis Augustini illata[5].)

---

[1]) Conrat, Die Epitome exactis regibus. Berlin 1884, S. CCXXVI, vgl. CCXXII.

[2]) Summa aurea. l. 5. 1, De magistris (Venetiis, 1572), col. 1513. Vgl. auch das Speculum doctrinale von Vincenz von Beauvais l. 8. c. 56. De solutionibus contratietatum juris. Wenn Greg. IX in der Constitutio Rex pacificus, wodurch seine Sammlung promulgiert wurde, erklärt „adjicientes Constitutiones nostras et Decretales epistolas, per quas nonnulla quae in prioribus erant dubia, declarentur, so zeigt er — aber auf auktoritativem Wege — einige Aehnlichkeit mit Gratians Vorgehen in dessen Dicta.

[3]) v. Savigny, Geschichte usw. III. [2] 556. Schulte, Geschichte I. 216.

[4]) Obwohl diese Einteilung auch mit Rücksicht auf den Inhalt der Glossen gegeben wird, ist sie doch nach andern Gesichtspunkten aufgestellt als die von Pescatore mitgeteilte in Die Glossen des Irnerius. Greifswald 1888, S 51-58. Vgl. auch Robert, Les écoles etc. 54-55.

[5]) In opusc.: Contra Impugnantes P. 3. c. 29. vgl. damit 4, dist. 19. qu. 2. a. 2 qu[a]. 2 ad. 4, wo ein Unterschied gemacht wird zwischen

Eine Anspielung in gleicher Richtung enthält der „kaum vor 1170“[1]) verfasste Commentar zu dem Dekret: „Quod enim dictum est supra consuetudinem non posse vincere leges ita ut maneant leges, magis forte logicum videbitur quam decretale.“[2])

In der Glosse zu den Digesten wird die Unterscheidung wenigstens angedeutet. Wir finden da „Ex hoc colligitur quaedam magistralis definitio“ etc.[3])

Aus späterer Zeit sei eine Stelle der Glossa zu den Dekretalen Gregors XI. angemerkt: „Monasteria sunt exempta a lege dioecesana, non a lege jurisdictionis. Sic communiter summatur sed haec vocabula sunt potius magistralis definitio quam juris.“[4])

Anfänglich wurde die magistralis definitio höher gestellt als die authentica. Wir wissen dies aus Hostienis, der ein solches Vorgehen bekämpft: B. super hoc fecit glossam et argumentatus est quod non est derogandum opinionibus magistrorum . . . satis praesumo quod compilator ne crederet quis quod magister posset contra jus scribere et opinionem suam fovere, haec verba serio resecavit et, idem est etiam in Papa si tanquam magister glosset vel respondeat secus si tanquam Papa.[5])

Aus dem Vorgebrachten glauben wir auf eine Gegenüberstellung von „glossa authentica“ und „magistralis“ schliessen zu können. Wenn von Savigny nun (Geschichte usw. V² 279) sagt, dass die Glossa ordinaria von Accursius „auch wohl magistralis“ genannt wird, ist dies nicht zu verstehen als die authentica ausschliessend, sondern wegen ihrer Ansehung beim Unterricht in jener Zeit.[6])

---

denjenigen, die ex officio praelationis die hl. Schrift erklären und denjenigen, welche dies tun ex officio magisterii sicut magistri theologiae. An anderer Stelle (1. Tim. c. 5. l. 2), wo eine authentische Interpretation von grösserem Nutzen war, schreibt er: „Haec glossa est magistralis et parum valet.“ Vgl. auch R. Baco, Opera (ed. Brewer) p. 211, 353, 459, 484, 493; pag. 487 spricht er von glossa interlinearis magistralis.

[1]) Singer, Beiträge usw. im Archiv für kath. Kirchenrecht (1895), Bd. 73, S. 93.

[2]) Ibidem, S. 77.

[3]) i. v. Non faciendorum l. 2. Dig. 1. 3.

[4]) Abbas Siculus i. v. Theodosius c. 1. X. 3. 35.

[5]) c. Pastoralis officii X de decimis (Venetiis 1581, p. 109a).

[6]) So konnte Roger Baco (Opus majus Mon. Germ. hist. Scriptt. t. 28 p. 571) von „Gracianus, magister Senteneiarum et historiarum,

Eine Frage dürfen wir nicht unberücksichtigt lassen: Ist das Dekret entstanden vor oder nach den Sentenzen des Petrus Lombardus? Von der Beziehung dieses Buches zum Dekret sagt Fattorini: „neque ovum ovo similius.“[1])

Schulte verteidigt die Ansicht, es sei vor dem Dekret entstanden und von Gratian benutzt[2]) worden. Als Entstehungszeit nimmt er die Jahre 1139—42 an.[3]) Friedberg stützt sich auf Schulte[4]) und zählt des Petrus Lombardus Liber sententiarum unter die Collectiones canonum, die Gratian benutzen konnte, obwohl er darin mit Schulte nicht übereinstimmt, dass auch die Correctores romani es als eine seiner Quellen angesehen hätten.[5])

Eine Abhängigkeit des Petrus Lombardus von seinen Vorgängern ist nicht zu leugnen. Denifle hat dargelegt, wie er hinsichtlich der theologischen Lehre und der Methode sich an Abälard anschliesst[6]); auch widerlegt er die Behauptung Schulte's, dass die Sentenzen vor dem Dekret entstanden sein müssen.[7]) Denifle's Beweisführung ist zugleich für die Verbindung von Theologie und kanonischem Recht in diesem Zeitabschnitt zu interessant, als dass wir sie übergehen könnten.

Es ist bekannt, dass der Kanonist Roland, der spätere Papst Alexander III. der Verfasser der Sentenzen ist[8]),

---

Hugo de Sancto Victore et Ricardus de eodem“ als „magistri autentici“ sprechen wegen des Ansehens ihrer Bücher als Text beim Unterricht, und der hl. Thomas (2ª 2ªᵉ qu. 5. a. 1. ad. 1) von einem derselben sagen „quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant.“

[1]) Sarti et Fattorini, De Claris etc. I² 623.

[2]) Geschichte der Quellen etc. I. 33-39, 61, Note 9.

[3]) Ibidem 48.

[4]) Corpus juris canonici P. I. Lipsiae 1879. Col. 1. In „Erörterungen über die Entstehungszeit des Dekrets Gratians“. Ztschr. für Kirchenrecht, 1882, Bd. 18, S. 407, kommt er zu dem Schluss um „das Dekret mehr nach 1140 als nach 1150 zu rücken“. In der gleichen Zeitschrift, 1906 p. 195-98 werden von J. Schmidt, Beiträge zum vorgratianischen Kirchenrecht, schwere Bedenken eingebracht gegen Beweise von Friedberg in jenem Artikel.

[5]) Corpus juris canonici: P. I. coll. XLII et LXXIV-V.

[6]) Die Sentenzen Abälards, Archiv I. 616-18.

[7]) Ibid. 607 ff.

[8]) Vgl. Denifle, Sentenzen Abälards usw., Archiv I. 451-52, vgl. auch 448-49. Gietl, Die Sentenzen Rolands (1891) V-XIV.

welche von Denifle in einem Ms. aus dem 12. oder 13. Jahrhundert entdeckt und von Gietl herausgegeben worden sind.

„In beiden, dem Stroma und den Sentenzen, bemerken wir“, sagt Denifle, „eine ausgiebige Benutzung des Dekretes, das in den Sentenzen allerdings nicht ausdrücklich erwähnt wird.“ [1])

Diese Sentenzen müssen daher wohl zwischen 1139 bis 1142 geschrieben sein.[2]) Es macht keine Schwierigkeit, dass das Dekret nicht früher als 1139 zusammengestellt sein kann; denn dies geschah zu Bologna, wo Roland Lehrer war. In dieser Zeit konnte er das Stroma und später die Sentenzen schreiben. Jedenfalls wird das Jahr des Dekretes (1139—42)[3]) hierdurch hinaufgerückt.

---

[1]) Denifle, Die Sentenzen Abälards, Archiv I. 451, Belege sind zu finden für das Stroma 441, Note 4; 442, Note 5; 447, Note 2 u. 3. Für die Sentenzen 444-45; 447-48.

[2]) Ibid. 604-05, Die von Gietl (Die Sentenzen Rolands XVI.) vorgebrachten und von Singer (Die Summa Decretorum des Magister Rufinus LXXIII., Note 23 und CXII., Note 82) gebilligten Gründe, um in Abweichung von Denifle zu beweisen, dass Roland seine Sentenzen erst zwischen 1150-53 (vgl. Gietl XVI. Note 1 und XVIII. Note 1) verfasst, scheinen uns wenig überzeugend, denn der zur Beweisführung verwendete Ausdruck „Nostra vero romana ecclesia“ enthält nur eine Gegenüberstellung der römischen Kirche gegen die griechische hinsichtlich der Lehre des Hervorgehens des hl. Geistes, und ist deshalb zu allgemein für die fragliche Argumentation. Wenn Roland sagt „verum Corpus et sanguis Xhristi . . . est . . . totum hic Romae et in Jerosolymis“, braucht „hic Romae“ nicht notwendigerweise einen einzigen Ort anzudeuten, es können da doch drei Orte angegeben sein, „hic“ Ort des Schreibens oder des Vortrags, zu Rom und zu Jerusalem. Wir wollen nicht übersehen, was Gietl selber sagt (XVII.): „Die Sentenzen Rolands sind offenbar aus den Vorträgen hervorgegangen, die Roland zu Bologna gehalten; darauf deutet noch die in ihnen vorkommende Wendung „vobis autem asserentibus“. Eine Vermutung für unsere These bietet auch noch die Angabe, dass Roland nicht von Lombardus beeinflusst ist (LXIII). Die Beweise aus Rolands Orthodoxie — worauf Denifle sich stützt — und welch letztere von Gietl zugegeben wird (XXX—XXXI), sind von diesem (XVII) nicht entkräftet. Ein Mann wie Roland konnte doch 1150-53 schon von der Verurteilung einiger abälardischen Thesen auf dem Konzil zu Sens (1141) gehört, und würde einige derselben nicht mehr verteidigt haben.

[3]) Schulte, Geschichte usw. I. 48. Paul Fournier, Les origines du décret de Gratien, Revue d'histoire et de littérature religieuses 1898. t. 3. p. 280, „vers 1140“.

In seinen Sentenzen zitiert Roland häufig einen Magister Petrus. Gemeint ist Abälard.[1]) Die einfache Zitierweise genügte, weil er damals allgemein bekannt war. Hätte man Petrus Lombardus zitieren wollen, so würde die Formel „Magister Petrus“ nicht genügt haben, da man ihn sonst nicht von Petrus Abaelardus hätte unterscheiden können. Tatsächlich wurde er auch nicht zitiert, dies geschah erst seit den 60er Jahren des 12. Jahrhunderts.[2]) Hätte er schon vor dem Dekret geschrieben, so würde man ihn in den 40er Jahren zitiert haben, weil er dann schon ein bekannter Gelehrter gewesen wäre. Wenn Rolandus ihn nicht zitiert hat, so geschah es, weil er ihm unbekannt war, obwohl er ihn gekannt haben müsste, wenn Gratian ihn für das Dekret verwertet hatte, wie Schulte meint, da doch Rolandus und Gratian zusammen zu Bologna lehrten, und jener dessen Dekret benutzte.

Deshalb sind die Sentenzen des Petrus Lombardus später als die des Rolandus und noch später als das Dekret anzusetzen. Ein Ergebnis, das durch das Gedicht von Walter Mapes [3]) unterstützt wird, welches jedenfalls nach 1142 zu stellen ist, aber nicht allzuweit, denn Petrus Lombardus wurde „unter jene Gelehrten gezählt, deren Tätigkeit nicht über jene Zeit (Anfang der 50er Jahre) hinausgeht.“ [4]) Damit meint Denifle die Jahre 1145 – 50.[5])

Obwohl Denifle in gewisser Beziehung eine Abhängigkeit des Petrus Lombardus von Abälard annimmt, kann er doch nicht auf eine gleiche Abhängigkeit hinsichtlich des Dekrets schliessen. Er sagt nämlich „Die Sentenzen sind aber ein Glied in der Kette von Sentenzen und Summen, und ein früherer Ring in derselben ist auch das Dekret“.[6])

---

[1]) Denifle, Die Sentenzen Abälards. Archiv I. 609, besonders Note 3.

[2]) Ibidem 610.

[3]) Denifle, Die Sentenzen Abälards, Archiv I. 605-07.

[4]) Ibidem 611.

[5]) J W. Espenberger präzisiert dies mehr und sagt „frühestens 1146, vielleicht auch noch erst 1147“ (Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters v. Baeumker und Hertling Bd. III, Heft V. S. 7). P. Fournier geht noch weiter „à mon sens il faudrait plutôt dire 1150-52. Revue d'histoire et de litt. relig. t. III. p. 259.

[6]) Archiv usw. I. 608.

Einen Schritt weiter tut Fournier in seinem Artikel „Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien“[1]).

Die 236 Canones, die (nach Friedberg) Gratian und Petrus Lombardus gemeinsam seien, sind nach ihm eine zu geringe Zahl, welche noch kein Beweis für gegenseitige Abhängigkeit sein könne. Es wäre vielleicht daran zu denken, dass beide eine gemeinsame Quelle benützt haben. Nach Fournier ist dies aber ausgeschlossen, da mit den früheren kanonistischen Sammlungen nicht ein solcher Zusammenhang besteht, wie zwischen dem Dekret und den Sentenzen.[2]) Aber nicht nur in den zitierten Canones, auch in den zugefügten Bemerkungen besteht eine auffallende Aehnlichkeit.[3]) Auch dies ist ein Beweis, dass sie keine gemeinsame Textensammlung benützt haben; denn eine gemeinsame Quelle für diese ihre erklärenden Zusätze ist nicht bekannt. Nachdem er aber bewiesen hat, dass ein Irrtum, der in der Tripartita vorkommt, und ein anderer, der in dem Polycarpus vorhanden ist, auch bei Gratian und Petrus Lombardus zu finden, und keine Spur da ist, dass dieser jene Tripartita und Polycarpus sonst benützte; dass ferner Lombardus einem Papst Innozenz einen Ausspruch fälschlich zuschreibt und dies nicht anders geschehen konnte, als durch einen misslungenen Gebrauch des Dekrets; dass endlich Lombardus bei der Darlegung der Konsenstheorie die Bestreitung der Kopulationstheorie Gratians im Auge hatte[4]), ist er gewiss berechtigt zu schliessen 1° „Que le décret de Gratien est antérieur aux sentences de Pierre Lombard, 2° Que l'auteur des sentences lorsqu'il traitait des matières juridiques, s'est largement servi du Décret de Gratien, soit pour reproduire le texte propre de Gratien, soit pour en critiquer les solutions.“ [5])

Diese beschränktere zweite Schlussfolgerung ist jedenfalls richtiger als die weitere[6]): „nous sommes en droit d'affirmer qu'il (Pierre Lombard) s'est inspiré de son devancier (Gratien) non seulement sur certains points particuliers mais dans la disposition générale de son œuvre“, denn diese Be-

---

[1]) Revue d'hist. et de litt. relig. t. III. a° 1898.

[2]) Fournier, Deux controverses etc. Révue d'hist. et de litt. relig. t. III. 101-02.

[3]) Fournier, Deux controverses etc. 102-05, wo die Belege.

[4]) Ibidem 107-13.

[5]) Ibidem 113.

[6]) Fournier, Deux controverses etc. p. 114.

hauptung stösst die von Denifle beigebrachten Beweise für die Abhängigkeit des Lombardus von Abälard nicht um.[1])

Aus diesen Auseinandersetzungen ergibt sich, dass Denifle mit Recht schliessen konnte „wir finden in Bologna vor Mitte des 12. Jahrhunderts Kanonisten als Theologen tätig, oder wenn man will umgekehrt. Es war dies zu einer Zeit, als das jus canonicum von der Theologie noch nicht getrennt war".[2])

Die Trennung war aber theoretisch von Gratian inauguriert, indem er in seinem Dictum zu der 20. Distinktion einen Unterschied macht zwischen den Erläuterungen der hl. Schrift durch die Kirchenväter und den Dekretalen oder Canones. Diese letzteren werden den ersteren in „causis definiendis" vorangestellt und die „divinarum tractatores scripturarum", wie Gratian sie nennt, „in sacrarum scripturarum expositionibus" höher gestellt als die Päpste. Es wird hier von Gratian ein Unterschied gemacht, wo eigentlich keiner sein sollte. Denn die letzte Wurzel der verpflichtenden Kraft beider liegt in ihrer Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung. So betrachtet, kann von einem Vorrang in dem einen oder anderen Falle keine Rede sein. Nehmen wir seine Unterscheidung als Grundlage einer Einteilung in spekulative und praktische Wahrheiten, so versagt sie wieder, um von einem Vorrang hinsichtlich der Wahrheit zu reden; denn die einen sind nicht mehr Wahrheit als die anderen. Wo deshalb, wie ersichtlich, Gratian einen Unterschied machen wollte zwischen dogmatischer Theologie und kanonischem Rechte, hätte er andere Unterscheidungsmerkmale angeben sollen; aber einen Unterschied wollte er jedenfalls machen.

Das Dekret blieb lang die Grundlage für die Vorlesungen über das kanonische Recht, bis in die 90er Jahre des 12. Jahrhunderts wohl die einzige. Schulte wenigstens vermag nicht nachzuweisen, „ob vor der Reception des Breviarium Extravagantium auch über Dekretalensammlungen gelesen

---

[1]) Denifle, Archiv I. 586-88, 618-19.

[2]) Ibidem 621. Vgl. auch Sarti und Fattorini. De claris etc. I². 620. Ob auch Rufin, ebenso wie Gratian und Roland, einst Lehrer der Theologie war, lässt sich nicht bestimmen. Singer, Summa Decretorum des Magister Rufinus LXV-LXVI.

wurde".[1]) Seitdem hat es keine Compilatio mehr gegeben, welche nicht Gegenstand von Vorlesungen geworden wäre.

In Paris behauptete das Dekret eine übergeordnete und in Padua eine koordinierte Stellung mit den Dekretalen. Wenn wir Sarti glauben dürfen, so waren die Verhältnisse in Bologna anders. Die Arbeit Gratians wurde von Bernardus Papiensis mit grosser Genauigkeit ergänzt und die Canones in neue Ordnung gebracht, welche äusserlich mehr mit der des Corpus juris civilis übereinstimmte. Mit dem Breviarium Extravagantium haben in Bologna die Dekretalisten ihre Tätigkeit begonnen[2]), hinter denen im Laufe der Zeit die Dekretisten zurücktreten mussten.

Hatten anfänglich nur die Lehrer des kanonischen Rechtes an den Hochschulen eine schriftstellerische Tätigkeit entfaltet, so finden sich im 13. Jahrhundert schon mehrere, die, ohne Lehrer zu sein, über kanonisches Recht schrieben. War die Pflege des kanonischen Rechts anfänglich nur den Klerikern überlassen, so sehen wir, dass um die Mitte desselben Jahrhunderts auch Laien sich damit beschäftigen, nachdem dieser Zweig literarischer Betätigung auch praktisch bedeutsam und vorteilhaft geworden war.[3])

Die Glosse des Dekrets wurde endgültig von Johannes Teutonicus hergestellt; Bartholomäus Brixiensis hat ihr nur ein neues Gewand gegeben.[4]) Ebenso nahm die wissenschaftliche Beschäftigung mit den „compilationes antiquae" ein Ende, nachdem Gregor IX. seine Dekretalensammlung (1234) als offizielles Lehr- und Gesetzbuch an die Pariser und Bologneser Universität gesandt hatte.[5]) Die Glossen dieser fanden ihren Abschluss in der Glossa ordinaria des Bernardus Parmensis.[6])

---

[1]) Schulte, Geschichte usw. I. 212. Vgl. auch Denifle, Die Universitäten I. 795-97, Note 1.

[2]) Aber nicht ohne Protest von seiten der Dekretisten; Stephan von Tournay, der selber eine Summe über das Dekret geschrieben hat (Schulte I 133.), beklagt sich beim Papste in den Jahren 1192-1203, dass ein inextricabilis silva decretalium quasi sub nomine sanctae recordationis Alexandri Papae" höher gestellt wird als die „antiquiores sacri canones" und „ea quae in conciliis sanctorum Patrum salubriter instituta sunt", dass dieselbe vielleicht eine Fälschung sei unter dem Namen der Päpste und dass zuletzt „novum volumen ex iis compactum et in scolis solemniter legitur". Denifle, Chartul. Univ. Paris I. n. 48 pag. 47.

[3]) Schulte, Geschichte usw. II. 461-63. [4]) Ibidem 87.

[5]) Denifle, Chartul. Univ. Paris. I. n. 104, p. 154.

[6]) Schulte, Geschichte usw. II 115.

Eine andere Bearbeitung war in den Summen und Apparaten vorhanden, je nachdem, der Legalordnung nach, ganze Titel oder die in den einzelnen Kapiteln ausgesprochenen Rechtssätze wissenschaftlich erörtert wurden.[1]) Es ist bemerkenswert, dass das von Abälard in seinem Werk „Sic et non" gegebene Vorbild auch hier nachgeahmt wurde. Eine Nachahmung aber, die nicht beurteilt werden darf, getrennt von den im Prolog zu jenem Werke gegebenen Regeln, wie dies Schulte tut, da sonst der Sinn dieser Autoritätenaufeinanderhäufung verloren gehen würde.

Ein eigentümlicher Kreislauf des kanonischen Rechts im Mittelalter wird von Sarti und Fattorini nachgewiesen. Erst entsteht aus Eifersucht gegen das sich immer mehr für Schul- und Gerichtsbrauch vervollkommnende römische Recht Gratians Dekret[2]); dann vollziehen die Theologen ihrerseits die von Gratian eingeleitete Scheidung durch die Sentenzen des Petrus Lombardus.[3])

Endlich kommen mit Bernardus Papiensis und Gratia Aretinus die ersten Dekretalisten auf[4]) und zuletzt wird in Pascissoverus, nach Sarti dem ersten Doktor beider Rechte, die Vereinigung mit dem römischen Recht wiederhergestellt.[5])

Die Vereinigung, die in den Titulaturen[6]) hervortritt, war schon längst vorhanden und zeigt sich in der Rechtsentwicklung und im Rechtsstudium.

---

[1]) Ibidem 476-77.

[2]) De claris etc. I.[2] 321-22.

[3]) Ibidem 623.

[4]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I[2] 377-78, 645.

[5]) Ibidem 173. Wir können davon absehen, ob wir mit v. Savigny (Geschichte usw. V[2] 71, Note g, 74, 233-34) diese Titulatur schon früher als allgemein anzunehmen haben oder mit Schulte (Geschichte usw. I. 214, Note 25) in den Trägern derselben nur Ausnahmen sehen sollen. Die Beweisführung Savignys für Nicolaus Furiosus geht jedenfalls zu weit. Wenn Hostiensis jedoch an der einzig von Savigny zitierten und zum Beweis angeführten Stelle (V[2] 71, Note g) mit Tadel über dessen Kenntnisse des kanonischen Rechts spricht, kann dies doch schwerlich als Beweis für die Kombination des kanonischen und römischen Rechts bei demselben angeführt werden.

[6]) Für das Doktorat in utroque jure scheinen auch im 13. Jahrhundert andere Bestimmungen gegolten zu haben an denselben Universitäten als für dasjenige nur in jure canonico oder civili; vgl. Denifle, Die Statuten der Juristen-Universität Padua, Archiv VI. S. 436-38.

In materieller Hinsicht war das römische Recht vielfach Quelle des Kirchenrechts, es hat auch Bedeutung als Subsidiarrecht.[1]) In den germanischen Volksrechten wurde es insofern anerkannt, als der Klerus gemäss dem Prinzip der persönlichen Rechte nach dem römischen Recht lebte, welches in Rom zu gelten noch nicht aufgehört hatte.[2])

In den vorgratianischen Rechtssammlungen für kirchliche Sachen zeigt sich schon die Verwendbarkeit des weltlichen Rechtes, da mehrere von ihnen aus praktischen Rücksichten Rechtsquellen und besonders römische als Anhang oder in eigenen Titeln bringen, mögen es auch nicht immer „leges canonizatae“ gewesen sein. In seinem Dekret hat Gratian mehrere Materien unter Zuhilfenahme des römirömischen Rechts erklärt.[3]) Es kann angesichts der wissenschaftlichen Behandlung sowohl als der immer mehr sich ausbreitenden Geltung des römischen Rechts nicht wundernehmen, dass im 12. und 13. Jahrhundert soviele Sätze des römischen Rechts in das kanonische Recht herübergenommen wurden.[4])

In den Vorreden der Glossatoren des kanonischen Rechtes von Gratian bis Gregor IX. wird die Notwendigkeit der Kenntnis des römischen Rechtes häufig betont.[5]) Rufin, obwohl er von sich selber sagt, dass er hierin kein Fachmann[6]) sei, ist doch kein Neuling[7]) darin und er bedauert, dass er in Hinsicht auf seine Hörer — Theologen — sich so zu beschränken habe.[8])

Schon anders klingt etwas später die Klage bei Stephanus Tornacensis, welcher Theologen und Legisten als Hörer

---

[1]) Siehe die Belege bei v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, S. 158, Note 1. [2]) c. 13 dist. 10.

[3]) Schulte, Geschichte usw. I. 103, vgl. Dante's Paradiso X. 103-05.

[4]) Vgl. X. 2 und 3. 13-27.

[5]) Schulte, Geschichte I. 104. 236-38.

[6]) Singer, Summa Decretorum p. 9. vgl. auch LXXXVII, Note 19.

[7]) Ibidem p. 9. 257, 358-59.

[8]) So z. B. ibid. p. 358-59. Prescriptio omnis de stagno forensis legis educitur quasi rivus a fonte. Nobis itaque per altum mare canonum navigantibus et hujusmodi prerupti stagni rivulum incidentibus, dulcedo aque forte bibere imperat, sed equoris adhuc yspida terga jungere moras vetant. Non subsistamus, queso, adornare blandimenta legalia, ne post tempus currentes canonice eruditionis dispendia patiamur. Teste Deo loquimur, quia decretorum nauta rauce ejulat, dum fori sirena cantat.

in den Vorlesungen über das Dekret hatte. Er weiss nicht wie er unter diesen Verhältnissen das Ueberflüssige vermeiden könne.[1])

Auch für die Bearbeiter der Gregorianischen Dekretalen, in welchen soviel römisch-rechtlicher Stoff aufgenommen ist, war die Kenntnis des römischen Rechtes notwendig. Dies wird hinlänglich bestätigt in der Geschichte der Pariser Dekretistenfakultät.

Mit Recht konnte denn auch Denifle als einen der Gründe der Verbreitung des römischen Rechtes als Lehrfach angeben „weil zum Verständnis des kanonischen Rechtes das Studium des römischen überall geradezu notwendig" sei[2]).

Wie in der Doktrin des römischen Rechts während des Mittelalters zwei Richtungen sich geltend gemacht haben, so gab es auch in der des kanonischen Rechts eine mildere und eine strengere Richtung. Die erstere war unter ihnen besser vertreten als dies bei den Legisten der Fall war [3]).

So wurde von Innocenz III., einem Schüler Huguccios, und von Innocenz IV., früher Rechtsprofessor zu Bologna, eine der Meinungen von Martinus Gosia, die dieser im Gegensatz zu den andern Rechtslehrern vertreten hatte, zum Gesetz erhoben[4]). Allerdings war dieses Vorgehen bei Innocenz IV. als Ausnahme zu betrachten, da dieser sonst eher zu einer strengen Behandlung des Rechtes geneigt war. Man erzählt jedoch, dass Hostiensis, um gegen die strengeren Ansichten Innocenz IV. ein Gegengewicht anzubringen, seine Kommentare zu den Dekretalen geschrieben hat. Wie dem auch sein mag, sicher ist, dass Hostiensis sich mehr zu der Richtung bekannte, die in Martinus Gosia sich verkörperte, als zu derjenigen, deren Bannerträger Bulgarus war [5]).

---

[1]) Schulte, Geschichte usw. I. 251. Quid demus? Quid non demus? Renuis tu quod petit alter. Occurrentes in opusculo presenti leges exponere si proponamus, juris peritus aegre feret, nares contrahet in rugam, caput concutiet, exporriget libellum et quod sibi notum reputat aliis non necessarium opinatur. Patrum veteris aut novi Testamenti gesta mystica, si narrare coepero sicut inutilia reputat theologus et opusculum nostrum tum prolixitatis arguet, tum ingratitudinis accusabit.

[2]) Die Universitäten I. p. 757.

[3]) Sarti, De claris usw. I [2]. 46.

[4]) Sarti, De claris usw. I[2]. p. 45.

[5]) Ibid. . . . 443—44.

Für das gute Verständis unseres Themas ist die kirchliche Gesetzgebung im Mittelalter bezüglich des Studiums des römischen Rechts nicht ohne Bedeutung. Schon im Jahre 1131 hatte das Konzil von Reims seine Missbilligung darüber ausgesprochen, dass römisches Recht von Regularen getrieben wurde[1]). Die gleiche Missbilligung wurde auf dem zweiten Laterankonzil 1139 ausgesprochen[2]). Alexander III. hat im Jahre 1163 auf dem Konzil von Tours ein gleiches Verbot für die Regularen erlassen[3]).

Auf einem Konzil vom Jahre 1195 wurde auf die diesbezüglichen Verbote „in concilio apud Montempussilanum et Turonis“ verwiesen[4]). Am Ende des Pontifikates Innocenz III. und während desjenigen von Honorius III. sind verschiedene französische Konzilien gegen den Missbrauch aufgetreten, dass Priester als Advokaten fungierten[5]). Weiter

---

[1]) Mansi, Collectio Concil. XXI, 459. Prava autem consuetudo . . . inolevit, quoniam monachi et regulares canonici leges temporales et medicinam gratia lucri temporalis addiscant . . . allegationum suarum varietate justum et injustum, fasque nefasque confundunt.

[2]) Ibid. p. 528.

[3]) Denifle, Chart. Univ. Paris. I. u. 1. p. 3. ut nulli omnino post votum religionis et post factam in aliquo loco religioso professionem ad physicam legesve mundanas legendas permittantur exire. Welch eine Anziehungskraft das römische Recht auf die Geistlichkeit ausübte und wie sein Studium keine imaginäre Gefahr zur Vernachlässigung der Theologie war vgl. Petrus Blesensis — Migne P. L. 207. coll. 92-93, 416-18 und die Summa decretorum von Rufin (ed. Singer) p. 358-59. Für ein Verbot des Rechtsstudiums für die Regularen wird von Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden S. 387 auf ein Dekretale von Alexander III. aus dem Jahre 1180 verwiesen; ein Irrtum, der auch bei Denifle, Universitäten I. XXIV. sich fand. Denifle hat aber selber diesen Irrtum indirekt verbessert, indem er darauf hinweist, dass die Akten der Synode von Tours als ein Anhang zum III. Laterankonzil (1179) gefunden wurden (Mansi coll. conc. XXII. 373) und so als von diesem Konzil ausgehend betrachtet werden. Denselben Irrtum finden wir schon auf einem Pariser Provinzialkonzil im Jahre 1213 (vgl. Denifle Chart. Univ. Paris: I. n⁰ 19 p. 77-78 vgl. auch ibid. Note I. zu n⁰ 1. p. 3.).

[4]) Mansi, Coll. Conc. XXII. 670.

[5]) G. Digard, La papauté et l'étude du droit romain au 13. siècle. Bibl. de l'école des chartes, 1890. p. 399. Note 1.; 401. Note 2. Auch besteht noch aus den Jahren 1227-68 eine Exkommunikation für Regularen, welche um leges zu hören ihr Habit ablegten. Eine gleiche Strafe wurde für jene Lehrer bestimmt, die sie unter ihre Hörer zuliessen (Denifle, Chart. I. n. 424. p. 478—79).

hat Honorius III. am 18. November 1219 aus Viterbo eine Konstitution erlassen [1]), worin die Strafen [2]), welche Alexander III. auf dem Konzil von Tours 1163 festgestellt hatte, erneuert werden „quia nonnulli ex talibus propter quorumdam opiniones diversas excusationis aliquid assumebant".[3])

Zu gleicher Zeit hat Honorius III. das Verbot „ad archidiaconos, decanos, praepositos, plebanos et alios clericos personatus habentes necnon et presbyteros" ausgedehnt. Als Grund gibt er an „quia vero Theologie cupimus studium ampliari."

Gregor IX. hat die Vorschriften Alexanders III. und Honorius' III. in seine Dekretalensammlung aufgenommen[4]). Von Alexander IV. besteht eine Dispens für die Universität von Salamanca, nur werden die Regularen ausgenommen[5]). Wie aus einer späteren Erklärung Klemens' IV. hervorgeht[6]), sind diejenigen, „qui habent simplices animarum curas", darin nicht mit inbegriffen.

---

[1]) Vgl. Denifle, Chart. Univ. Paris. I. n° 32 p. 90-93. Für die Aufschrift derselben vgl. auch Friedbergs Note zu c. 10 X. 3. 50 in der Ausgabe des Corpus juris canonici.

[2]) Denifle, ibid. I n 32 p. 91 „quia tamen regulares quidam claustrale silentium et legem Domini animo convertentem et sapientiam dantem parvulis quam super aurum et topation amare debuerant, respuentes, abeunt post vestigia gregum et illicite se convertunt ad pedissequas amplectandas que plausum desiderant populorum contra hujusmodi presumptores exeuntes ad audiendum leges vel physicam felicis memorie A. predecessor noster olim statuit in Concilio Turonensi.

[3]) So stellt Hostiensis (Comm. in c. Super specula X Ne clerici etc. 3. Venetiis 1581. p. 183 a) noch einige charakteristische Fälle auf: Quid ergo si religiosus canonista vel theologus vadat ad principium alicujus amici sui incipientis in legibus vel phisica causa honoris? . . . . Quid si cum is, qui incoepit, paucos habeat socios, ipsum continue velit honorare? Non admitto talem honorem, etiam si extraordinarie legentem velit tamen semel in hebdomada honorare, et hoc ideo sic dico ut omnis fraus excludatur" und Guil. Durandus schliesst (Speculum juris l. 4. partic. 3. Ne clerici vel monachi. Basileae 1574) peccabat igitur monachus amicus noster, qui juxta scholas doctoris cameram conduxit et inde toto anno leges audivit.

[4]) C. 3 et 10. X. 3. 50.

[5]) Denifle, Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten in Archiv u. s. w. V. S. 172.

[6]) Ob es eine Erneuerung war einer früheren Erklärung Gregors IX. vgl. Denifle Chart. Univ. Paris. n 32 p. 93; note 2; und Friedberg zu c 1 VI. 3. 24.

In derselben Konstitution Honorius' III. finden wir das Verbot des Unterrichtes des „jus civile“ in Paris und seiner Umgebung, weil sonst Gefahr [1]) da war, dass das Studium der Theologie zu sehr vernachlässigt würde[2]).

Das Nicht-Gelten des römischen Rechtes in dieser Gegend, was auch vom Papste angeführt wird, sollte nicht — wie Savigny richtig bemerkt — der Grund des Verbotes sein, sondern nur die Unschädlichkeit des Verbotes beweisen[3]).

Zudem hat dieses Verbot in Paris keinen grossen Schaden verursacht, da — wie Denifle sagt [4]) — um das Jahr

---

[1]) Siehe Anm. 3. S. 23 und G. Digard. La Papauté et l'étude du droit romain au 13[ième] siècle in Bibl.: de l'école des Chartes, 1890, p. 381-419.

[2]) Denifle, Chart. Univ. Paris. I. n. 32. p. 92. „Sane licet sancta ecclesia legum saecularium non respuat famulatum, que satis equitatis et justitie vestigia imitantur, quia tamen in Francia et nonnullis provinciis laici Romanorum imperatorum legibus non utuntur et occurrunt raro, ecclesiastice cause tales, que non possent statutis canonicis expediri, ut plenius sacre pagine insistatur et discipuli Elysei liberius juxta fluenta plenissima resideant ut columbe dum in januis scolas non invenerint ad quas divaricare valeant pedes suos, firmiter interdicimus et districtius inhibemus ne Parisiis vel in civitatibus seu aliis locis vicinis quisquam docere vel audire jus civile praesumat.“ Aus einem Erlasse Philipps des Schönen geht hervor, dass der damalige König von Frankreich Philipp August selber um dieses Verbot für Paris den Papst gebeten hatte, cfr. Chart. Univ. Paris. II. n. 696 (anno 1312), p. 156. — Damit fällt die Behauptung Daunou's, Histoire littéraire de la France t. 16. p. 84: „Ceux qui soupconnent que Philippe Auguste avait lui-même sollicité cette bulle, hasardent une hypothèse qu'aucun monument n'autorise et qui serait de tout point insoutenable s'il était vrai que l'enseignement du droit civil se fût maintenu au sein de l'université de Paris, dans tout le cours du 13[ième] siècle.“ Ein solches Verhalten gegenüber dem römischen Recht war auch in der englischen Monarchie nicht fremd; vgl G. Digard: La Papauté et le droit romain au 13[ième] siècle. Bibliothèque de l'école des chartes 1890 p. 410. Die Constitutio wurde für diesen Teil in das Corpus iuris canonici c. 28 X 5, 33 aufgenommen.

[3]) v. Savigny, Geschichte . . . III², 369, Note g.

[4]) Chart. Univ. Paris. I. Introduct. p. XXVIII. Dass die „leges et decreta“ zu Paris vor 1219 doziert wurden vgl. ibid. n. 54 (a⁰ 1175-90) p. 56. In hac insula perpetuam sibi mansionem septem pepigiere sorores artes videlicet liberales, et intonante nobiliores eloquentie thuba decreta leguntur et leges. Es scheint, dass der Rechtsunterricht noch mit der Rhetorik verbunden war; vgl. Emil Ott, Die Rhetorica ecclesiastica (Wiener S. B. phil. hist. Kl. 125).

1219 das Studium des römischen Rechtes dort nicht besonders geblüht hat.

Das Studium des römischen Rechts hat in der Dekretistenfakultät zu Paris nicht ganz aufgehört. Wir vermuten, dass es als Hilfswissenschaft des kanonischen Rechtes bestanden hat. In einem Eide, welcher der Königin Blanca 1251 von der Universität geleistet wurde, sind „Bachelarii decretales et leges legentes" und auch „auditores legum vel decretalium" erwähnt. Wenn aber die „universi studentes Parisiis" aufgezählt werden, nennt man „tam magistri quam scolares in theologia, decretis, medicina, artibus et grammatica[1])."

Bekanntlich bestand im 13. Jahrhundert ein Unterschied zwischen magistri decretorum und magistri decretalium [2]) und hat der Baccalaureus gegenüber dem Magister eine untergeordnete Stellung eingenommen[3]). Die Würde des Magisters für die decretales und leges und ebenso für die decretales allein wird nicht angedeutet. Weil nur „bachelarii decretales et leges legentes" erwähnt werden, können wir schliessen, dass im Studienplan dieser Zeit zu Paris auch die „decretales et leges" eine besondere untergeordnete Stellung eingenommen haben. Man könnte dagegen einwenden, dass auch in einer Urkunde von 1209 nur die „doctores sacre pagine decretorum et liberalium artium" angegeben werden[4]). Da es nun sicher ist, dass zu jener Zeit in Paris auch die „leges" gelesen wurden, müssen ihre Lehrer wohl ihren Platz

[1]) Vgl. Die ganze Urkunde Denifle Chart. Univ. Paris I. n. 197, p. 222-24.

[2]) Vgl. Die städtischen Statuten für die Universität Padua aus dem Jahre 1260 bei Denifle, Universitäten I. 804. In dem Vortrag über die Universität zu Vercelli von 1228 werden decretistae und decretalistae genannt (Rashdall. The Universities of Europe in the Middle Ages. Oxford 1895. vol. II. p. 748). Vgl. auch Sarti De claris etc. I[2] 695 (Urkunde aus 1213). Bemerkenswert ist was die Fakultät der Dekretisten von Paris im Jahre 1386 erklärt: „Les docteurs lisent le Décret qui est un des beaux livres du monde, et les bacheliers lisent décretales, le VI. et Clémentines . . . et doivent les docteurs lire le Décret car on les appelle docteurs en decret et non pas docteurs de décretales. Denifle Chart. Univers. Paris. III. n. 1531 p. 438.

[3]) Denifle, Chart. Univers. Paris. I. n. 137 (a⁰ 1245) p. 178-79; n. 200 (a⁰ 1252) p. 226-27; n⁰ 247 (a⁰ 1255) p. 281; n⁰ 201-02 (a⁰ 1252) p. 227-32; n⁰ 461 (a⁰ 1275) p. 531. [4]) Ibid. n. 8 p. 67-68.

unter den doctores decretorum gefunden haben. Denifle hat die kleine Anzahl der Legisten als Grund dieser Auslassung bezeichnet[1]). Ebenso wurden die Mediziner, deren Vorhandensein von den nämlichen Zeugen ausgesprochen wird[2]), in einer Sache, die alle Professoren betraf, übergangen. Wenn also die Legisten nicht eigens erwähnt werden, so folgt daraus noch nicht, dass sie bei einem der aufgezählten Fächer untergebracht waren; es müsste dann dasselbe auch für die Mediziner gelten, was wohl niemand behaupten will.

Von den obengenannten „bachelarii decretales et leges legentes“ wird bei der angegebenen Eidesablegung ein besonderer Eid verlangt. Sie sollen schwören „quod sacramentum recipient ab illis qui eos audiunt secundum formam superius annotatam“. Da die „scolares“, wie die „Magistri“ „in publico“ schwören müssen, so wird hier an Studenten besonderer Art zu denken sein. Ebensowenig wird die Pflicht, den Eid den Hörern abzunehmen, den übrigen „bachelarii“ aufgebürdet, obwohl schon im Jahre 1245 ihrer Erwähnung geschieht[3]). Deshalb wird die Vorschrift, den besondern Eid zu leisten, nicht den „Bachelarii“ als solchen gegeben, sondern nur den bachelarii „leges et decretales legentes“.

Die Ausnahmestellung der „leges et decretales“ in der Organisation der Pariser Universität jener Zeit können wir daraus ersehen, dass diesen „auditores legum vel decretalium“ — wenn sie als „scolares“ angesehen, d. h. in diesem Zusammenhang, wenn sie in jurisdiktioneller Hinsicht mit den wirklichen „scolares“ gleichgestellt sein wollten — vorgeschrieben wird, dass sie „alicujus magistri actu regentis bis ad minus in septimana scolas intraverint“.

Man kann nicht sagen, dass dies für alle „scolares“ gegolten habe nach der Regelung Gregor's IX. im Jahre 1231[4]) und hier nur das allgemeine „scolas frequentare“ Gregors IX. näher bestimmt werde, so dass derjenige als „die

---

[1]) Die Universitäten I. 259 Note 159. Histoire littèraire de la France t. XVI. p. 47.

[2]) Denifle Chart. Univ. Paris. I. n. 8. Note p. 68.

[3]) Denifle, Chart. Univ. Paris.: I. n. 137 p. 178-79 vgl. auch n 79 (a⁰ 1231) p. 137; nn 200-02 (a⁰ 1252) p. 226-32; n. 247 (a⁰ 1255) p. 281.

[4]) Ibid. n. 79 p. 138 „Et illi qui simulant se scolares nec tamen scolas frequentant, nec magistrum aliquem profitentur, nequaquam scolarium gaudent libertate“.

Schule öfters besuchend" zu gelten hat, welcher „bis ad minus in septimana scolas intraverit".

Die „auditores legum vel decretalium" werden hier jedoch speziell erwähnt [1]).

Daraus ergibt sich, das die „auditores legum et decretalium" zwar eine besondere Stellung einnahmen, aber von den Privilegien der „scolares" nicht ausgeschlossen werden, falls sie nur den Bedingungen genügten, welche die „scolares" zu erfüllen hatten.

Die besondere Stellung dieser „bachelarii" besteht also darin, dass sie einen besonderen Eid zu schwören haben; jene ihrer Hörer dagegen besteht darin, dass sie nicht wie die anderen „in publico", sondern in die Hände ihres „bachelarius" den Eid zu leisten haben und dass ihre Pflicht des Schulbesuches noch besonders erwähnt wird.

Ist in der Dekretistenfakultät zu Paris vielleicht etwas Aehnliches geschehen wie bei den Artisten, wodurch das Aufkommen jener „bachelarii leges et decretales legentes" möglich war? Nach der Auswanderung der Universität 1229 hatten die Artisten an andern Hochschulen die für Paris verbotenen „libri naturales" von Aristoteles hören können, nach ihrer Rückkehr aber im Jahre 1231 ist ihr Verhalten diesen Büchern gegenüber nicht ganz in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Gesetzgebung und dies dauerte noch fort bis nach 1263 [2]).

Nun ist es aber auch bekannt, dass in Orléans und Toulouse, wohin (wie auch nach Angers) die Pariser „Magistri et scolares" 1229 vorzüglich zogen [3]), auch römisches Recht gelesen wurde [4]). So ist es denn nicht ganz unmöglich, dass in der Dekretisten-Fakultät etwas Aehnliches vorfiel wie in jener der Artisten, dass nämlich nach der Rückkehr in Paris das Verbot bezüglich des römischen Rechtes nicht genau beobachtet wurde.

---

[1]) Ibid. n. 197 p. 223: Qui etiam auditores legum vel decretalium nec etiam alii nisi alicujus magistri actu regentis bis ad minus in septimana scolas intraverint, scolares nullatenus reputantur, et si eos capi contigerit nec per aliquem magistrum nec per universitatem repetentur.

[2]) Mandonnet, Siger de Brabant XXXVI—VII. H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Bestrebungen im Franziskanerorden 451 besonders Note 3. [3]) Denifle, Die Universitäten I. 259.

[4]) Für Orléans ibid. 252-53; für Toulouse Chart. Univ. Par. I. n. 72 p. 131.

Für unsere Hypothese meinen wir in der prozessrechtlichen Summa, „Ut nos minores" genannt, einen neuen Beweis finden zu können.

Von Wahrmund wurde sie erstmals ganz herausgegeben.[1]) Dass Paris ihr Entstehungsort sei, „kann seines Erachtens nicht in Zweifel gezogen werden".[2]) Ihr Verfasser ist nach ihm „magister Arnulphus canonicus Parisiensis", der „in der Durchführung seines Themas den Besitz einer gewissen juristischen Schulung offenbart". [3]) Als Entstehungszeit ist nach seinen Untersuchungen „etwa 1250—54 anzusetzen". [4])

Dieser Arnulphus ist nun vielleicht einer dieser „bachelarii leges et decretales legentes" gewesen. Unsere Vermutung wird bestätigt, wenn wir die Namen analysieren, mit welchen hier die Gruppe der Lehrer und Studierenden bezeichnet wird. Sie wird bezeichnet als „artistae" [5]) und „minores".[6]) Es konnte sehr gut geschehen, dass diejenigen, welche Recht studierten, als „artistae" bezeichnet werden, indem man an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert erst einen Grad in den „artes" erwarb oder jedenfalls dieselben als ein Vorbereitungsstudium absolvierte[7]), bevor man sich den andern Studien zuwendete.

Diese Studenten der Rechte können deshalb in gewissem Sinne „artistae" genannt werden. Besonders weil an der Stelle, wo dieser Ausdruck benützt ist, Rücksicht genommen wird auf eine unter den Dialektikern übliche Redeweise, und der Redende sich selbst und seinen Hörern die bereits betriebenen Studien ins Gedächtnis zurückruft.[8])

---

[1]) Die Summa Minorum in Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter. Bd. 1, Heft 2. Innsbruck 1905.

[2]) Ibidem XV.

[3]) Ibidem XI. Nach J. Tardif (vgl. Nouvelle Revue historique de droit français et étranger 14ième année 1890, p. 163-64) ist dieser Arnulphus derselbe als ein „Aldenulphus card. domini pape", der um die Jahre 1245-49 an der Pariser Universität das Recht lehrte, und die Summa „Ut nos minores" dieselbe als die „Summa causarum de facto et usu curie."

[4]) Ibidem XIV.

[5]) Ibidem p. 34.

[6]) Ibidem p. 1 „nos minores in Jure"; p. 5, 6, 20, 30, 31, 35, 41, 42, 56, 58 immer „nos minores".

[7]) Denifle, Die Universitäten I, 97-102.

[8]) p. 34. sicut nos artistae dicimus de fallacia secundum non causam ut causam.

Warum werden sie aber „minores“, sogar „minores in jure“ genannt?

Nichts spricht für die Vermutung von Bethmann-Hollweg[1]), dass damit die Franziskaner (fratres minores) gemeint seien.

Ebensowenig befriedigt die Ansicht[2]) von Reatz, da sie auf Savigny's irrigen Ansichten über die Organisation der Pariser Universität beruht, die schon von Denifle[3]) widerlegt wurden.

Zuletzt hat Wahrmund[4]) die folgende Hypothese aufgestellt: „In der Verbindung der vier Nationen repräsentierten die Scholaren der Artes als Anfänger die niederste akademische Stufe, welche der Regel nach eigentlich jeder passieren musste; sie waren die minores oder auch die juniores, wie Gregor IX. sie gelegentlich nennt. Erlangte der eine oder andere von ihnen das Magisterium in artibus, so bedeutete dies allerdings einen Vorrang gegenüber den Artistenscholaren, nicht aber auch gegenüber denjenigen der höheren Wissenschaften. Auch die magistri artium galten in den letzteren bloss als Scholaren, sie waren, wenn sie etwa — was ja sehr häufig vorkam — die Jurisprudenz oder die Theologie weiterstudierten, „in jure“ oder „in theologia“ noch immer „minores“. Ganz besonders aber traf solche Bezeichnung zu, wenn beispielsweise einer, der bereits als Magister artium in das Studium der Rechte eingetreten war, zur gelegentlichen Information derjenigen, die noch nicht so weit waren, wie er, über praktische Fragen des alltäglichen Rechtslebens eine kleine populäre Schrift verfasste. In einem solchen werden die Worte „nos minores“, „nos minores jure“, „nos artistae“ gewiss keinerlei Befremden erregen.“

Auch diese Erklärung befriedigt nicht. Sie beruht erstens auf der Annahme, dass „juniores“ und „minores“ für die Benennung einer allem Anschein nach charakteristischen Gruppe in casu gleichwertig sind; es wird also einem farblosen, gelegentlich benützten Ausdruck die gleiche Bedeutung beigemessen, wie einem für jene Umstände sehr typischen. Nachdem zweitens die Artisten, welche einmal „juniores“ ge-

---

[1]) Der Civilprozess des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung Bd. VI, Abt. I, S. 141.

[2]) Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Bd. III. (a° 1864) S. 312-13.

[3]) Die Universitäten I, 64-106.

[4]) XVII-XVIII.

nannt sind, in „minores“ umgewandelt wurden, dürfen sie diesen Namen, welcher ihnen gegeben wurde wegen der Pflege einer untergeordneten Wissenschaft, beibehalten, auch nachdem sie jenes Studium aufgaben und sich einer höheren Wissenschaft — der Theologie und dem Recht — widmeten; obwohl hierdurch das Wort „minores“ seine Bedeutung eingebüsst hat.

Nach unserer Auffassung konnte dieser Name den Artisten gegeben werden wegen des präparatorischen Charakters ihrer Studien. Tatsächlich wurde er ihnen nicht gegeben [1]), und während des 13. Jahrhunderts hat die Artistenfakultät zu Paris wohl das Gegenteil einer untergeordneten Stellung eingenommen [2]) wegen ihrer Identität mit den vier „Nationen“. Im besonderen werden in der von uns erwähnten Eidesurkunde keine Ausnahmebestimmungen für den Artisten getroffen. Auch deswegen können die „Minores“ mit den Artisten nicht ganz identifiziert werden. Sie können aber sehr wohl „minores“ genannt werden, wenn sie identisch sind mit den „auditores legum vel decretalium“, für welche wir eine untergeordnete Stellung gegenüber den anderen Rechtsstudenten und in der Organisation der Pariser Universität vermuten dürfen. Ihre Lehrer, die „Bachelarii“, können in dieser Stellung auch ihren Platz gefunden haben. Ausserdem müssen wir im Auge behalten, dass die Lehrer der Rechtswissenschaft mit Ausschluss ihrer Kollegen in den anderen Fächern sich ohne Anmassung den Titel „majores“ aneignen zu können glaubten.[3]) Die Benennung konnte leicht dazu führen, eine untergeordnete Gruppe als „minores“ zu bezeichnen.

Hostiensis, der im römischen Recht sehr bewandert war und dazu die Dekretalen in Paris am Ende der 30er

---

[1]) In dem mit soviel Gewissenhaftigkeit von Denifle zusammengesuchten Chartularium der Pariser Universität finden wir diesen Namen für die Artisten das 13. Jahrhunderts nirgends erwähnt, obwohl von diesen letzteren so manchmal die Rede ist.

[2]) Chart. Univers. Paris I. Introductio XX.-XXII.

[3]) Glossa in v. Professores. Prooemium Digestorum (Lugduni 1572) col. 52: et quia specialiter per hanc legem doctoribus legum, quia majores sunt aliis docentibus, demandantur (scholares) non videtur quod possunt delegare aliis und Glossa i. v. Dedimus. Auth. Habita C. ne filius pro patre 4. 13. Sed olim non (poterat delegari jurisdictio in scholares) cum tantum legum professoribus erat concessum, ideo quia de majoribus sunt.

und Anfang der 40er Jahre des 13. Jahrhunderts vortrug, hätte uns über diese Bachalaren belehren können, zu denen er selber aller Wahrscheinlichkeit nach früher gehörte. Beide angegebenen Tatsachen, miteinander verbunden, berechtigen zu dieser Vermutung.[1]) Er behandelt namentlich die Frage wie den aus dem Verbote des Studiums des römischen Rechtes hervorgehenden Nachteilen vorgebeugt werden könne zum Besten derjenigen, die das kanonische Recht studieren. Er sagt aber nichts darüber, was in dieser Hinsicht in Paris geschah, sondern er gibt nur an, dass dies durch Privatstudium geschehen könne, — wenn dies nur nicht Hauptbeschäftigung werde — und auch durch die Beschäftigung mit den Glossen zu römisch-rechtlichen Materien im kanonischen Rechte.[2]) Dass diese Lösung kaum genügte, werden wir später aus der Geschichte der Dekretistenfakultät zu Paris noch erfahren; wir müssen deshalb wohl annehmen, dass die „Bachelarii leges et decretales legentes“ noch auf eine andere Weise sich mit „leges“ beschäftigten, als man aus dieser Angabe von Hostiensis schliessen könnte.

Im Jahre 1251 werden zum ersten Mal diese Bachalaren an der Pariser Universität deutlich erwähnt.[3]) Nachher ist diese Benennung teilweise verschwunden. Denn später kommen nur noch „bachalaurei decretalium“ vor. Daunou sagt[4]) wohl dass sie noch 1296 bestanden und beruft sich dafür auf Ferrière, Histoire du droit romain c. 29, doch dieser behauptet nur, sie kommen noch vor in den Statuten der Dekretistenfakultät des Jahres 1296. Beweise führt er

[1]) Nur als Besonderheit erwähnen wir, was er am Ende seiner Summa aurea (1250—60) schreibt, wo man einen Gegensatz und vielleicht eine Wortspielerei zu erblicken hat „opus . . . quod in officio m i n o r i exceperam et demum in incendio amiseram in m a j o r i constitutus officio revocavi. — Venetiis 1574, col. 1950.

[2]) . . . quia et sine principali studio lectione et auditu legum per libros legales qui haberi possunt et glossas suas et illas quae in dictis juribus opponuntur sufficiens notitia de ipsis (juribus legalibus) haberi potest et si quis de aliquo dubitat, illud quaerat, nec enim ideo ligatur quod de dubiis interrogat et certiorari desiderat, dummodo ibi principaliter non studeat. Commentaria in c. Super specula X. Ne clerici etc. 3. (Venetiis. a⁰ 1581) p. 183. a.

[3]) Die Fassung über baccalaurei bei Gregor IX. in seiner Studienverordnung für Paris 1231 ist zu allgemein, dass man etwa Bestimmtes für die Dekretistenfakultät erschliessen könnte, vgl. Chart. Univ. Paris I. n. 79 p. 137.

[4]) Histoire litt. de la France XVI. p. 84.

keine an. In Denifle's Chartularium kommen sie nicht vor. Dieselben sind auch nicht ersichtlich aus den Statuten dieser Fakultät aus dem 14. Jahrhundert, welche sich doch als „ab antiquo observata“ betrachtet wissen wollen.[1])

Ist der Grund vielleicht darin zu suchen, dass Innocenz IV. eines der Fächer, die durch diesen Namen bezeichnet waren, in seiner Constitutio vom Jahre 1253—54[2]) unterdrückt hat? Er schreibt nämlich an die Bischöfe von Frankreich, England, Wallis und Schottland, Spanien und Ungarn über die Vernachlässigung der Philosophie und Theologie durch den Klerus gegenüber dem Studium des römischen Rechtes und über die mangelnde Verwendbarkeit desselben für die Gerichte dieser Länder, weshalb er schliesst „quod in praedictis regnis leges seculares de cetero non legantur si tamen hoc de regum et principum processerit voluntate“. So lange der Beweis für die Erfüllung dieser Bedingung nicht geliefert ist, kann man wenig daraus schliessen. Die Constitutio wird aber auch mit Recht als unecht verworfen.[3])

Die Notwendigkeit des Studiums des römischen Rechts wurde in Paris offiziell anerkannt; das Verhältnis der „baccalaurei decretalium“ zu den „doctores decreti“ und die Stellung der Decretalen im Studienplan erscheinen geordnet, und dies wird im Jahre 1336 als vorher geregelt vorausgesetzt.[4])

Dies Verhältnis blieb nicht immer unbestritten; das zeigt sich besonders in dem sehr interessanten Streit zwischen Amelius de Brolio und der Fakultät der Dekretisten in den Jahren 1386—88.[5]) Der erstere sagt u. a., dass „la leccion du

---

[1]) Unten Note 4.

[2]) Denifle, Charth. Univ. Paris I. 261-62.

[3]) Ibidem n. 235 p. 262, Note, verwirft Denifle die Echtheit, obwohl er sie in Die Universitäten I. 696, Note 125 angenommen zu haben scheint. Das Gleiche tut G. Digard „La Papauté et l'étude du droit romain au 13ième siècle, à propos de la fausse bulle d' Innocent IV. „Dolentes“. Bibliothèque de l'école des Chartes, anno 1890 p. 381-419. Vergebens suchten wir sie auch in den von Berger herausgegebenen Registres d'Innocent IV.

[4]) Denifle, Chart. Univ. Paris II. n. 1002, p. 464-65, vgl. auch n. 1018 (anno 1339), p. 480; n. 1040 (a⁰ 1340), p. 503-04; III. n. 1397 (a⁰ 1375), p. 218. Die Statuten „pro canonistis“ II. p. 695, die unter dieser Form nicht vor 1335 entstanden (ibidem p. 691), sind nach ihrem eigenen Zeugnis „ab antiquo observata“. Vgl. auch die „statuta facultatis decretorum“, welche zwischen 1340-90 aufgestellt sind. III. 641 ssq.

[5]) Denifle, Chart. Univ. Paris. III. nn. 1528-32, p. 425-39; n. 1546 p. 468-77.

matin“ auch sehr gut von einem Doctor gelesen werden könne, ebenso die Dekretalen ; die Fakultät antwortet aber, dass die Morgenstunde besser für die „baccalaurei“ sei wegen des geistigen Vorteils, da sie ohne Licht ihre Vorlesungen abhalten müssten und deshalb verpflichtet seien, sich besser vorzubereiten.[1]) Auch sei es rücksichtsvoller, „que les docteurs qui ont longuement traveillé en l'estude, soient allegez et pour ce lisent a prime“.[2]) Sie sollen auch keine Dekretalen lesen, sondern das Dekret.[3]) Obwohl jene ihnen vom Papste zugesandt seien, sei dies nicht geschehen, um dieselben als Text ihren Vorlesungen zu Grunde zu legen „mais il leur est commandé qu'ils usent en jugemans et en disputant ès escoles des drois canons“ [4]), trotzdem sie zugeben „que la Décretale Omnis utriusque sexus et aucuns autres doivent estre leues à Noel et à Pasques par les Docteurs.“[5])

Das Verbot des Unterrichtes des römischen Rechtes in Paris blieb bestehen, und wurde nicht, wie einige meinen, aufgehoben. So führt Denifle ein Dokument an [6]) aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in welchem gesagt wird „de consuetudine est Parisiis quod omnes ibi leges legentes excommunicantur nisi dispensatus fuerit cum aliquo“. Im Jahre 1307 erhält Rogerius de Armoniaco, Dekan zu Paris, die Erlaubnis vom Papst Klemens V.[7]), mit zwei andern in seinem „hospicio“ „ab uno vel pluribus doctore seu doctoribus, quem vel quos successive duxeris eligendos“, die „leges“ zu hören; auch er selbst darf die zwei anderen darin unterrichten. Eine zum Teil gleiche Erlaubnis wird Henricus de Hispania von Papst Johann XXII. im Jahre 1326 gegeben.[8])

Hieraus darf man aber nicht schliessen, dass das Verbot Honorius' III. auch auf das private Studium des römi-

---

[1]) v. Scherer, der sich auf v. Savigny und auf Schulte stützt, spricht deshalb zu allgemein, wo er sagt „an freie Vorträge ist nicht zu denken“, Handbuch des Kirchenrechts I. 258.

[2]) Chart. Univ. Paris III. 425.

[3]) Vgl. oben S. 33, Note 4.

[4]) Chart. Univ. Paris. III. p. 438.

[5]) Chartul. Univ. Paris. III. p. 438, vgl. auch noch II. pag. 504, 695.

[6]) Die Universitäten I. 697, Note 125.

[7]) Chart. Univ. Paris. II. n. 695 ; p. 121-22.

[8]) Ibidem II. n. 855. p. 292.

schen Rechtes ausgedehnt war; ebensowenig wie ein gleiches Verbot für die Bücher von Aristoteles in dieser Hinsicht bestanden hat.[1]) Dies erhellt noch daraus, dass im Jahre 1285 in Paris von der Universität offiziell die Preise festgesetzt wurden, welche die Ausleiher für Bücher des Corpus juris civilis und die respektiven Apparate[2]) verlangen können.

Das Verbot, römisches Recht „publice" oder „privatim" zu hören, blieb während des 14. Jahrhunderts für Paris bestehen[3]); es wurde daran päpstlicherseits festgehalten[4]); königlicherseits[5]) und von der Fakultät wurde es anerkannt, obwohl letztere die Notwendigkeit des Studiums des römischen Rechtes betonte, ja schon am Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts jenes „per triennium in aliquo studio generali" vorschrieb als Voraussetzung zur Zulassung zum Baccalaureat.[6]) In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und um die Mitte desselben wurde verschiedenen religiösen Orden Dispens erteilt, das römische Recht zu hören; aber anderswo als in Paris, weil es da allgemein verboten war; damit ihre Mitglieder das Doktorat im kanonischen Recht und zwar auch in Paris erwerben könnten.[7])

Nichtsdestoweniger gab es 1358 noch viele in Paris, die kanonisches Recht studierten, obwohl sie dort der Vorbedingung für das Doktorat, nämlich der Absolvierung des römischen Rechts, nicht genügen konnten. Innocenz VI. erteilte aber der Fakultät auf ihre Bitte Vollmacht, diese Stu-

---

[1]) Mandonnet, Siger de Brabant XXXI. n. 2.

[2]) Chart. I. n. 530, p. 648-49. Bemerkenswert ist, dass die Preise für dieselben Bücher zu Bologna höher gestellt waren (ibid. Nota 49-58). Preisunterschied war auch am gleichen Ort, indem unter den theologischen Büchern die Summa fratris Remundi cum Apparatu für 3 sol. (p. 695) unter den juristischen, das gleiche Werk für 4 sol. (p. 648) verabreicht wird.

[3]) Die Beweise von Péries, der das Gegenteil behauptet in „La faculté de droit dans l'ancienne université de Paris" p. 102, beruhen auf verdorbenen Texten oder Missverständnissen derselben, vgl. Denifle, Chart. II. p. 465, Note 4-5; III. p. 41, Note 2; p. 60, Note 2.

[4]) Chart. Univ. Paris II. n° 1002 (a° 1336) p. 465; n° 1019 (a° 1339) p. 480-81; n° 1148[a] (a° 1348) p. 615; n° 1160 (a° 1349) p. 623; III. n° 1230 (a° 1356) p. 40-41.

[5]) Chart. II. n° 696 (a° 1312) p. 156.

[6]) Ibidem II. n° 1002 (a° 1336) p. 465; n° 1056 (a° 1341) p. 522; wo Benedikt VII. betont, dass dies schon „retroactis temporibus observatum" war.

[7]) Oben Note 4.

dierenden zur Doktorwürde zuzulassen [1]), wenn sie auswärts das römische Recht gehört hatten. Urban V. hat bei seiner Reform der Dekretistenfakultät im Jahre 1366 alle Dispensen von Fakultätsvorschriften aufgehoben.[2]) Dies scheint der Fakultät geschadet zu haben.[3]) Darum hat sie im Jahre 1371 ihre Statuten geändert. Viele jedoch, bei denen sonst keine rechtlichen Hinderungsgründe vorlagen, waren wegen des Nichtbestehens eines römischrechtlichen Studiums einerseits und wegen der verpflichtenden und aufs neue vom Papste Urban urgierten Vorschriften der Fakultät andererseits genötigt, anderwärts einem Studium generale obzuliegen, und gingen also für die Fakultät verloren. Jetzt wurden aber alle Religiosen und Weltgeistliche von der Verpflichtung zum römisch-rechtlichen Studium entbunden; dafür wurde aber dieser Klasse eine längere Vorbereitung für das Doktorat auferlegt, als für diejenigen, welche römisches Recht ex officio[4]) studiert hatten. Dies Privileg wurde für die letzteren im Jahre 1390 mit Angabe der Gründe erneuert und präzisiert.[5])

Die Notwendigkeit, den Ausdruck „bachelarii leges et decretales legentes“ zu erklären, hat uns chronologisch weitergeführt als sonst unsere Aufgabe war.

---

[1]) Chart. Univ. Paris. III. n. 1242, p. 60.

[2]) Ibidem III. n. 1319, p. 144.

[3]) Ibidem III. n. 1363, p. 194. Considerantes quod cum pro eo quod non impediti in audiendis legibus Parisiis non admittuntur ad lecturam nisi in certis temporibus leges audiverint, plurimi qui leges non audierunt, habentes hic audiendi et studendi opportunitatem ab hujus modi facultate distrahantur et quandoque penitus revocentur etc. Hieraus kann man schliessen, dass auch nach dem Verbote der Dispensen von Urban V. noch gehandelt wurde im Geiste der Dispens, die am 17. August 1358 von Innocenz VI. verliehen war, kraft deren diejenigen, welche einen Hinderungsgrund hatten um römisches Recht zu hören, in welchem aber nicht dispensiert war, ihre juristischen Studien in Paris fortsetzen konnten; ebenso dass viele das lokale Verbot als Vorwand gebrauchten, um die Dispens von Innocenz VI. auszunützen.

[4]) Chart. III. p. 194-195. Schon früher waren 3 Jahre römisches und 5 Jahre kanonisches Recht gleichgestellt mit 5 Jahren römischem und 3 Jahren kanonischem Recht.

[5]) Chart. Un. Paris. III. n. 1587, p. 535: quia graduati in jure civili in rigore examinis vel in forma legistarum ad lecturam admissi ad acquirendam legum scientiam noctes frequenter cum magnis laboribus transeunt insompnes; et dignum est ut qui majores amplectuntur labores ampliori gaudeant prerogativa libertatis etc. . .

Es hat sich ergeben, dass, nachdem dieser Ausdruck für Paris verschwunden ist, nur noch „baccalaurei decretalium“ übrig bleiben, die an der Universität eine geregelte Stellung einnehmen. Es verschwanden einerseits aus dieser Titulatur die „leges“, andererseits erging eine Vorschrift an die Dekretistenfakultät, keinen zum Lehramt zuzulassen, der nicht irgendwo römisches Recht gehört hatte. Dies dauerte solange, bis die Fakultät aus Nützlichkeitsrücksichten diese Vorschrift wieder änderte.

Aus unserer früheren Beweisführung ergibt sich, dass Honorius III. nicht aus Feindseligkeit [1]) das Studium des römischen Rechts in Paris und in den näheren Gegenden verboten hat. Haben die folgenden Päpste es dort vielleicht geduldet wegen seiner untergeordneten Stellung? Sonst wussten sie ja ihre Stimme zu erheben, wo Gefahr drohte, z. B. beim Eindringen des Aristoteles in arabischem Gewande.[2])

Bezeichnend für das Wohlwollen Gregors IX. gegenüber dem römischen Rechtsstudium und für die örtlich beschränkte Geltung des Verbotes Honorius' III. ist der Aufruf der Universität von Toulouse im Jahre ihrer vollständigen Gründung 1229[3]). Sie verdankt diese, wie sie selber in dieser an die ganze Christenheit erlassenen Proklamation erklärt, „post deum et dominum papam“ dem Kardinallegaten Romanus, und zugleich wird darin hervorgehoben „decretiste Justinianum extollent“. Die Professoren, die da lehrten, waren von Paris gekommen.[4]) Deutlicher noch gibt Gregor IX. ein Beispiel, wie wenig er von feindlicher Gesinnung gegen das römische Recht beseelt war, in einer Erklärung des Verbotes Honorius' III. In einem von Denifle aufgefundenen[5]) Reskript antwortet er

---

[1]) Dies die Meinung von Schmidt, Die Rezeption des römischen Rechts in Deutschland (Rostock 1868) S. 114. cfr. auch Fournier, L'Eglise et le droit romain au 13ième siècle Nouvelle revue historique de droit français et étranger. (1890, p. 112-13.) Eine gute Widerlegung der Ansicht Fourniers bei G. Digard: La Papauté et l'étude du droit romain au 13ième siècle. Bibl. de l'école des chartes 1890.

[2]) Denifle, Chart. Univ. Par.: I. n° 71 (a° 1231) p. 138; n° 87 (a° 1231) p. 143—4; n° 384 (a° 1263) 427—8. Vgl. auch Mandonnet, Siger de Brabant XXXVI. wie auf gleiche Weise die libri naturales von Aristoteles obwohl von den Päpsten für Paris verboten, doch in den Unterricht durchdrängten.

[3]) Chart. Univ. Par.: I. n° 72 p. 129—31.

[4]) Denifle, Die Universitäten I. 326—7.

[5]) ibid. 252—3, 259—60.

1235 dem Bischof von Orleans auf dessen Frage, ob das für Paris gegebene Verbot auch für die Universität Orléans Rechtskraft habe: „libere leges ibidem audire ac docere permittas" —; für die höhere Geistlichkeit aber bleibt das Verbot bestehen [1]). Hiermit fallen die Behauptungen von Sarti und von Savigny, dass das römische Recht den Päpsten „jure invisum" war [2]) und erst 1312 an die Orleaner Universität die Erlaubnis erteilt worden sei, den „Codex justinianus" publice zu lesen. [3]) Da Papst Gregor IX. keine Beschränkungen gemacht hat, können wir unter Codex Justinianus das ganze Corpus juris civilis verstehen.

Mit der Haltung der Päpste gegenüber dem römischen Recht brauchen wir uns nicht weiter zu beschäftigen, denn der Vorwurf der Feindseligkeit gründete sich nur auf die Bulle Super speculam und auf das Verhältnis zu den französischen Universitäten.

---

[1]) Chart. Univ. Paris.: I. n⁰ 106 p. 156—7. Le Clerc, Histoire litt. de la France XXIV. 254 hat aus den Lehrern des röm. Rechts in Orleans Widersacher der Bulle Honorius' III. gemacht.

[2]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I^2. 274, v. Savigny, Geschichte usw. III^4. 90. „Dieser (der Papst) war ihm (dem röm. Recht) jetzt (13. Jahrh.) gerade entgegen."

[3]) Sarti, De claris etc. I^2. 275. Seine Gewährsmänner sind: Du Tillet und Montesquieu.

[4]) Stintzing (Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft 1. Abtl. S. 6 Note 1) sich an Stobbe anschliessend meint die Haltung der Päpste erklären zu können aus ihrer Furcht für eine Machtausdehnung der Kaiser, welche durch die Kenntnis des römischen Rechtes gestützt werden sollte.

Kapitel II.

Der Dominikaner-Orden und das Rechtsstudium im 13. Jahrhundert.

Das Rechtsstudium in einigen religiösen Orden. — Die Stellung des Dominikanerordens gegenüber der Beteiligung seiner Mitglieder am Rechtsleben. — Die Studien im Dominikanerorden. — Bücher, an welche die Behandlung des kanonischen Rechts sich anschloss. — Das Vorhandensein der Quellentexte. — Studium der Rechtsphilosophie. — Juristen und Schriftsteller über juridische Gegenstände im Dominikanerorden. — Beziehungen zwischen den Juristen und den Dominikanern.

In dem vorhergehenden Abschnitte haben wir gesehen, dass den Mönchen und Regularen das Studium des römischen Rechtes verboten war. Für einzelne Personen sind vielleicht im 13. Jahrhundert Ausnahmen gemacht worden; für die Körperschaften als solche blieb das Verbot in Geltung. — Erst im 14. Jahrhundert werden auch für die letzteren Dispensen erteilt, damit sie an den „studia generalia" die Grade im kanonischen Recht erwerben konnten. So wurde erst im Jahre 1339 von Benedikt XII.[1]) dem Benediktinerorden und später auch anderen Orden zum Studium des römischen Rechts die Erlaubnis gegeben.

Seit den Erlassen Alexanders III. und Honorius' III. sind uns für das 12. und 13. Jahrhundert solche Ausnahmen nicht bekannt. Wurde doch selbst das Studium des kanonischen Rechtes nicht überall gerne gesehen. Aus dem Jahre 1188 findet sich eine Bestimmung des Generalkapitels der Cistercienser, durch welche Gratians Dekret als ein gefährliches Buch unter Verschluss zu halten geboten wird.[2]) Während des

---

[1]) Denifle, Chart. Univ. Parisiensis II. n. n. 1002. 1019. 1148[a]; 1160; III. n. 1230. Das Chart. Univ. Paris. ist eine gute Quelle für die Studienordnungen der verschiedenen Orden, die hier in Betracht kommen und die selten ohne Rücksicht auf Paris erlassen wurden, da daselbst der Hauptsitz ihrer Studien war.

[2]) Martène et Durand. — Thesaurus novus anecdotorum IV. p. 1263. col. 1. Liber qui dicitur canonum sive decreta Gratiani, apud eos, qui

ganzen 13. und noch im 14. Jahrhundert behielt das Misstrauen gegenüber dem Rechtsstudium die Herrschaft[1]). Es wurde wohl — wie Mabillon bemerkt, — in einem „Concilium Salmuriense et Londoniense“, anno 1253 und 1268, den Klosterobern befohlen, die Konstitutionen der Päpste und besonders diejenigen, welche in der Dekretalensammlung Gregors IX. unter dem Titel „de Regularibus“ gesammelt waren, abzuschreiben und zweimal im Jahre vorzulesen; — daraus kann man aber nicht auf ein geregeltes Studium derselben schliessen, was Mabillon in seiner Polemik mit dem Trappistenabt Amandus Buthilenius getan hatte.[2])

Die Konstitutionen des Franziskanerordens vom Jahre 1260 befassen sich nicht mit dieser Frage. In der Redaktion derselben, wie sie wahrscheinlich aus dem Jahre 1292[3]) vorliegt, wurde sie geregelt. Da wird gesagt, dass besondere Lektoren die Rechte und die Physik vortragen dürfen; aber nicht in den Lokalen der Theologie und auch nicht zu gleicher Zeit, sondern wo dies passend geschehen kann, und mit Ausschluss der Säkularen.[4])

Gewöhnlich ging das Verbot des Studiums des römischen Rechtes und des Studiums der Physik für die Regularen Hand in Hand. Dass aber diese allgemeine Fassung, die

---

habuerint secretim custodiantur, ut cum opus fuerit, proferantur. In communi armario non resideant propter varios, qui inde provenire possunt, errores. Im J. 1335 wird den Cisterciensern das Studium des kanonischen Rechtes noch ausdrücklich vom Papst Benedikt XII. in einer ihnen gegebenen Studienordnung untersagt. Bullarium Romanum (edit. Taur. IV. p. 343).

[1]) G. Digard, La Papauté et l'étude du droit romain au 13e siècle; Bibl. de l'école des chartes 1890 p. 204 Note 3: Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, S. 389 Note 4; Denifle, Chart. Univ. Paris. III. p. 3. Es gab jedoch unter ihnen im Anfang des 14. Jahrhunderts Schriftsteller, die für die Literatur des Prozessrechtes von Bedeutung waren. Vgl. von Bethmann-Hollweg, „Der Civilprozess des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung Bd. VI, Abtlg. 1, S. 233 sqq.

[2]) De studiis monasticis, Venetiis 1744. II. 103—4.

[3]) F. Ehrle, Die ältesten Redaktionen der Generalkonstitutionen des Franziskanerordens. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A. VI. 84—6.

[4]) ibid. 108. Note. Jura vero et physica in scolis theologie ab eodem lectore et eodem tempore non legantur, sed alibi et alias ubi fuerit opportunum; seculares autem ad hujusmodi lectiones nullatenus admittantur.

nach Felder[1]) auch das Lesen und Hören des Profanrechtes gestattet, den päpstlichen Vorschriften — wie wir sie kennen gelernt haben — nicht zuwiderlief, dürfen wir ihm nicht ohne weiteres zugeben. Es handelt sich hier um eigene Studienhäuser, und man blieb hier im Klaustrum. Für diesen Fall — hat schon Innocenz IV. bemerkt — treffe das Verbot nicht zu[2]), — also nur für öffentliche Studienanstalten sollte das Verbot nach der Meinung Innocenz IV. erlassen sein. Dies war aber nur die private wissenschaftliche Ansicht des Gelehrten Sinibald; wiederholt erklärte er dem Hostiensis „quod non intendebat quod jus facerent glossae suae".[3]) Als Papst hat er jene Erklärung nicht gegeben. — Hostiensis verteidigt dann auch: die entgegengesetzte Ansicht sei mehr mit dem Geiste der Constitutio „Super speculam" übereinstimmend.[4]) — Es wäre aber interessant zu wissen, wie man sich an der Minoritenschule in Paris mit jenem Verbote abfand, welches doch für das ganze Stadtgebiet Geltung haben sollte. Zu beachten ist noch, dass auf einem Provinzialkapitel der Dominikaner in Barcelona 1299 eine

---

[1]) Geschichte der wissenschaftlichen Studien usw. S. 390.

[2]) Commentaria c. „super specula" X. Ne clerici 3. (Venetiis 1578) p. 190 a.

[3]) Commentaria c. Solet VI. De sent. excom. (Venetiis 1581) p. 33 b.

[4]) Commentaria c. super specula. Ne clerici. 3. p. 182 b. — Deutet vielleicht auf diese Erlaubnis hin das, was der hl. Bonaventura sagt über den hl. Dominikus. — Dante, Paradiso XII. 82—5. —:

„Non per lo mondo per cui mo s'affanna
„Diretro ad Ostiense ed a Taddeo
„Ma per amor della verace manna
„In picciol tempo gran dottor si feo."

Besonders wenn man nicht vergisst, in welcher Weise der hl. Thomas und der hl. Bonaventura die gegenseitigen Ordensstifter lobten und ihre eigenen Mitbrüder tadelten. Hostiensis war nicht weniger Kanonist als Romanist, und Taddeo, der Begründer einer wissenschaftlichen medizinischen Schule in Bologna, repräsentiert hier die Physik im mittelalterlichen Sinne, oder die Medizin; in der Antithese mit „verace manna" liegt ein versteckter Tadel. Ausserdem macht Dante den Dekretalisten seiner Zeit Vorwürfe, sie seien „Theologiae ac Philosophiae cujuslibet inscii et expertes" (De monarchia l. 3. c. 3) und er klagt: „Jacet Gregorius tuus in telis aranearum; jacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis; jacet Augustinus: abjectus Dionysius, Damascenus et Beda; et nescio quod Speculum, Innocentium et Ostiensem declamant (nl. die Geistlichen) (Epist. VIII. n. 7 in Opere di Dante. Oxford 1894).

Bestimmung eingeleitet wird mit den Worten „cum prohibitum sit religiosis et in sacris ordinibus constitutis studium juris civilis et medicinae." [1])

Nicht lange aber haben diese Verhältnisse gedauert, denn in den von Benedikt XII. im Jahre 1336 für den ganzen Franziskaner-Orden erlassenen Konstitutionen wird im Abschnitt über die Studien das kanonische Recht überhaupt nicht mehr erwähnt.[2]) Andere frühere oder gleichzeitige Orden können hier für eine Regelung der Studien im allgemeinen nicht in Betracht kommen, noch weniger für jene der Rechte; ebensowenig die Dom- und Stiftsschulen.[3])

Welche Studienordnung bestand nun bei den Dominikanern? Die Aufgabe des Ordens, durch Predigt und Bekämpfung der Häresie[4]) für das Seelenheil zu sorgen, gab schon zum voraus den Studien eine bestimmte Richtung. Daraus erklärt sich auch das Verbot für die Ordensmitglieder, sich in weltliche oder geistliche Rechtsstreitigkeiten oder Beratungen der Parteien einzumischen Davon spricht schon der „Liber consuetudinum", wo er diejenigen, die zum Predigeramt berufen werden, ermahnt „Placitis et causis nisi fidei negociis non intersint".[5]) Der gleiche Rat wird in die Konstitutionen vom Jahre 1238 aufgenommen.[6]) Denselben Zweck verfolgten auch verschiedene Vorschriften der Päpste, in denen sie sich den Auftrag zur Erledigung von Rechtsgeschäften vorbehielten.[7])

[1]) C. Douais, Acta capitulorum provincialium. Ord. Fratr. Praed. (Toulouse 1894) p. 617.

[2]) Bullarium Romanum (ed. Taur.) IV p. 397 ss.

[3]) Denifle, Die Universitäten I. 698 ff.; Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte I. 185.

[4]) Denifle, Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte I. 176—7, 186.

[5]) ibid. 221.

[6]) Denifle, Die Konstitutionen des Predigerordens in der Redaction Raymunds von Peñafort. Arch. V. 561.

[7]) Hon. III. Quieti vestrae 7. Martii 1225 Bullarium Ordinis Praedicatorum I n. 32 p. 16; Greg. IX. Quieti vestrae 9. April 1228; ibid. n. 28 p. 28; Innoc. IV. Qui postposita 26 martii 1244 ibid. n. 62 p. 139; Quieti vestrae 6. April 1244 ibid. n. 63 p. 139.

Im Geiste dieser Befehle mahnen die Generalkapitel der ersten Dezennien des Ordens die Mitglieder, nicht als Testamentsvollstrecker usw. aufzutreten.[1]) Die Provinzialkapitel von Montpellier 1240, Perugia 1302 und Barcelona 1299 erlassen daher für die drei respektiven Ordensprovinzen Bestimmungen, damit die genannten Vorschriften in dem Sinn und Geist, in welchem sie gegeben wurden, ausgeführt würden.[2])

Wo Humbertus de Romanis, der als Magister Generalis und als Schriftsteller in der ersten Zeit zu der inneren Organisation des Ordens sehr viel beigetragen hat, einen Vergleich zwischen der Theologie und dem kanonischen Recht inbezug auf ihren Nutzen für das Seelenheil anstellt, gibt er ersteren die Palme.[3])

Unter Anwendung von Texten aus der hl. Schrift geisselt Guilelmus Peraldus die Gewinnsucht vieler Advokaten seiner Zeit, und die Vernachlässigung des Schriftstudiums gegenüber den Dekreten.[4])

Ein Nachklang hierzu ist ein auf dem Generalkapitel in Montpellier 1283 gutgeheissener Libellus de instructione novitiorum. Da wird von allen Wissenschaften gezeigt, dass sie an und für sich nicht zum wahren Glück führen, auch nicht die Rechtswissenschaft.[5])

---

[1]) Acta capitolorum generalium (ed. Reichert, Romae 1898) I. anno 1234 d. 4; a⁰ 1239 p. 12; a⁰ 1240 p. 15; a⁰ 1243 p. 26; a⁰ 1252, p. 64.

[2]) Acta Capitulorum provincialium (ed. C. Douais, Toulouse 1894) p. 13, 603, 648.

[3]) Humbertus Romanus. De eruditione Praedicatorum in Bibliotheca maxima Patrum. (Lugd : Bat. a⁰ 1677.) t. 25. p. 490.

[4]) Summa aurea de virtutibus et viciis (Brixiae 1494) l. 4 de avaricia. c. 15. de fraude mali advocati. Homines enim duri et asinini, qui in aliis scientiis nequeunt proficere consueverunt decreta et decretales ambire . . . Sacra vero scriptura multum contemnitur propter scientiam decretorum . . . Ancilla sacrae scripturae est scientia decretorum, que sacram scripturum habet despectui propter fructum lucri . . . terrenitas multos decretistas impedit, ne recte judicent . . . Licentia enim decretorum animum non reficit, sed potius famem temporalium immittit et quodammodo hominem insanit, dum exteriorem apparentiam querere facit

[5]) C. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs — Paris, 1884 17—19. Note 8.

Wenn es schon schwer ist, aus den Studienanordnungen bezüglich der allgemeinen Studienrichtung zu bestimmten Resultaten zu gelangen [1]), so ist das natürlich noch viel mehr der Fall in der vorliegenden Frage.

Nach den Konstitutionen Alexanders III. und Honorius' III. können wir jedenfalls das weltliche Recht vom Studienbetrieb der Dominikaner als ausgeschieden betrachten. Ja es ist sogar die Vermutung ausgesprochen worden, dass der hl. Dominikus und seine Ordensgenossen der Ausarbeitung der Constitutio „Super speculam“ bezüglich ihres dritten Teiles, welcher die Reorganisation der Pariser Universität [2]) behandelt, nicht fern gestanden haben.

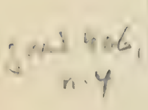
Finden sich aber keine weiteren Verbote des Studiums des römischen Rechtes? Ausdrücklich wird darüber im Liber Consuetudinum, der auf dem Capitulum generalissimum in Paris 1228 als Ordensstatut erlassen wurde, nicht gesprochen, ebensowenig in den vom hl. Raymund von Pennaforte als Generalmagister redigierten Konstitutionen (1238), die in den nächstfolgenden Generalkapiteln durch inchoatio, approbatio und confirmatio bestätigt wurden. [3])

Nur ganz allgemein wird in den Statuten gesagt: seculares scientias non addiscant. [4]) Von einem Studium des kanonischen Rechts ist sonst nicht die Rede. Zunächst wohl wegen des Zweckes, den der Orden verfolgte; sodann, wie wir gesehen, wegen der Notwendigkeit des Studiums des römischen Rechts, welches den Regularen im allgemeinen und dann noch speziell für Paris verboten war. Nach Paris ging jedenfalls bis 1236 der grösste Zug der Studierenden aus dem Dominikanerorden. Nachher hört er nicht auf, sondern erscheint nur mehr geregelt. [5]) Wenn irgendwo für die Regu-

---

[1]) Denifle, Archiv I. S. 184, Note I.

[2]) G. Digard, La papauté etc. Bibl. de l'école de chartes 1890 p. 397 Note 1. Das Zeugnis von Roffredus ist hier nicht ohne Bedeutung „sed si audeo dicere tam lator canonis illius quam et duo consiliarii qui fuerunt pure theologi etc. bei v. Savigny, Geschichte usw. III² S. 365, Note f. Mit dem Namen „puri theologi“ werden gewöhnlich diejenigen bezeichnet, welche sich mehr mit der Theologie, als mit dem kanonischen Recht beschäftigen, wie Hostiensis (Comm. c. 14 X de aet.: et qual.: ordin.: 1 (Venetiis 1581 p. 110 a) sich ausdrückt und damit „specialiter fratres Carthusienses, Praedicatores et Minores“ meint vgl. seine Summa aurea (Venetiis 1574 col. 6).



[3]) Acta capitulorum generalium (Reichert) I. 11. 13. 18.

[4]) Denifle, Archiv usw. I. 222 und Archiv V. 562.

[5]) Denifle, Archiv usw. I. 189.

laren Gelegenheit gewesen wäre, um unter Beobachtung des päpstlichen Verbotes hinsichtlich des römischen Rechts, kanonisches Recht zu studieren, dann müsste es wohl in Paris gewesen sein, wo trotz des Verbotes doch eine Dekretistenfakultät bestehen konnte. Dass in Paris von 1231 bis zum Ende dieses Jahrhunderts das Verbot kaum volle Beachtung gefunden hat, ist früher schon gesagt worden; und auch aus diesem Grunde dürfte es für die Regularen unmöglich gewesen sein, dort die Grade im kanonischen Recht zu erwerben.[1])

Die Quellen lassen uns nicht ganz im Stiche. So finden wir in dem obengenannten Liber consuetudinum und den Konstitutionen eine Regelung der theologischen Studien. Im ersteren wird gesagt, dass jede Provinz, welche Brüder in ein „studium generale“ [2]) schickt, diese wenigstens mit drei theologischen Büchern ausstatten soll. Aus der Vorschrift „et fratres missi ad studium in ystoriis et sententiis et textu et glosis precipue studeant et intendant[3])“ können wir schliessen, welche Bücher speziell gemeint sind.

---

[1]) Hinsichtlich der Möglichkeit an andern Universitäten einen Grad im kanonischen Recht zu erwerben ohne spezielle Vorlesungen über röm. Recht gehört zu haben, können wir nur Vermutungen aufstellen. Aus den Statuten der Juristen-Universität Padua vom Jahre 1331 können wir schliessen auf jene zu Bologna und auf deren Geltung an dieser Universität in der 2. Hälfte und um die Wende des 13. Jahrhunderts (vgl. Denifle: Die Statuten der Juristen-Universität Padua, Archiv usw. VI. 325—6, und Denifle, Die Statuten der Juristen-Universität Bologna, Archiv usw. III. 251). In den Paduanischen Statuten finden wir diejenigen „simplex canonista“ genannt, die nur zu der kanonischrechtl. Fakultät gehört hatten, im Gegensatz zu denjenigen, die auch einen Grad im kanonischen Recht erwerben wollten und sich zur Abkürzung der Vorbereitungszeit die Semester im jus civile teilweise anrechnen lassen konnten. Das Gleiche gilt umgekehrt auch für diejenigen, die „in jure civili promoveri“ wollten (Archiv VI. 430—1). Solche Bestimmungen verraten eine Pflege von teilweise gleichen Wissenschaften. Daher möchten wir glauben, dass auch die kirchenrechtl. Fakultät den Regularen nicht zugänglich war. Ihnen war das Studium des röm. Rechts vom Papste untersagt. Hätte man eine kirchenrechtl. Fakultät so einrichten können, dass das Verbot nicht zutraf, würde man diese Form auch in Paris übernommen haben.

[2]) Für die Bedeutung dieses Wortes vgl. Denifle, Die Universitäten I. 1. ff.

[3]) Denifle, Archiv I. 223. Ob „textus“ hier ein technischer Ausdruck ist und die hl. Schrift bedeutet (vgl. R. Baco, Opera ed. Brewer p. 201, 203, 205, 206 und an vielen anderen Stellen; Denifle, Quel livre servait

Deutlicher sprechen die Konstitutionen von 1238: „Statuimus ut quelibet provincia fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologyae teneatur providere, videlicet in bibliothecha, hystoriis et Sententiis, et ipsi in his tam in textu quam in glosis precipue studeant et intendant.“

Da wir unter „Bibliothecha“ [1]) die hl. Schrift und unter „Hystoriae“ [2]) die „historia scholastica“ des Petrus Comestor, — eine Art biblische Geschichte aus den Jahren 1168—1175 zu verstehen haben, kommen diese Werke für unsern Zweck weniger in Betracht.

Der Zusammenhang zwischen Gratians Dekret und den Sentenzen des Petrus Lombardus lässt schon erkennen, dass die Sentenzen in vielen kirchenrechtlichen Fragen zur Erörterung gelangen mussten. Die hohe Bedeutung, welche den Sentenzen, jedenfalls in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, an den höheren theologischen Lehranstalten zukam, hat uns Felder dargelegt, der den Nachweis erbracht hat, dass sie neben der hl. Schrift als Text von den „Magistri“ gelesen wurden [3]) und erst später von dem „baccalaureus formatus“.[4])

Die kirchenrechtlichen Fragen, welche in den Sentenzen berührt werden mussten, beziehen sich vorzugsweise auf das forum internum.[5])

So können wir uns ein ungefähres Bild von der kirchenrechtlichen Ausbildung derjenigen machen, welche seit dem Anfang

---

de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris. Revue thomiste 1894 p. 149 ss. und Acta Cap. gener. [ed. Reichert I. a⁰ 1256] frater unus qui legat extraordinarie de sententiis vel de textu), oder den Glossen gegenüber gestellt wird, kann ausser acht bleiben, besonders da die Sentenzen speziell erwähnt werden.

[1]) Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis. v. Bibliothecha, vgl. auch die Rhetorica ecclesiastica, herausg. v. L. Wahrmund, Innsbruck 1906 S. 16. Et sciendum quod hoc nomen canon quandoque ponitur pro concordia ut in quatuor capitulis illis, quae praescribuntur evangeliis in bibliotheca.

[2]) cfr. Migne, P. L. t. 198. col. 1047 ss. vgl. hierzu auch den Text aus Roger Baco in Denifle Chart. Univ. Paris. I. n. 419. p. 473.

[3]) vgl. S. 14 ff.

[4]) H. Felder, Geschichte usw. 531 ff.

[5]) ibid. 539. Erst anfangs des 14. Jahrhunderts begannen die Werke von Thomas die Sentenzen von Petrus Lombardus an den Studienanstalten des Ordens zu verdrängen. C. Douais, Essai sur l'organisation etc. p. 87. ss.

[6]) Vgl. auch dafür besonders lib. IV. Sententiarum; über forum internum und externum vgl. Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes I 18—9.

des Ordens entweder an der theologischen Fakultät in Paris studierten, oder an den „loca, ubi viget studium“ [1]), zu denen z. B. in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts die Universitäten Toulouse [2]) und Oxford [3]) zu rechnen sind, oder auch an den Studia generalia der Theologie des Ordens. Diese letzteren — dem Pariser Vorbild entsprechend ausgestaltet — wurden während des 13. Jahrhunderts in wissenschaftlicher Hinsicht auch von dort aus unterhalten; nur die dort erworbene „Facultas ubique docendi“ in der Theologie gab in Wahrheit, was sie versprach, und schloss deshalb eine Auszeichnung in sich. [4])

Die Errichtung solcher Generalstudien [5]) für die Ordensprovinzen: Provence, Lombardei, Deutschland und England wurde auf dem Generalkapitel in Paris (1248) definitiv beschlossen [6]): Köln, Montpellier und Bologna wurden sofort, Oxford erst später errichtet [7]).

Diese Studien waren für diejenigen angeordnet, welche für das Lehramt bestimmt waren. Die Konstitutionen von 1228 und 1238 sagen hierüber: Curet prior provincialis ut si habuerit aliquos utiles ad docendum, qui possint in brevi esse apti ad regendum mittere ad studendum ad locum (a) ubi viget studium. [8]) Für Paris wurde ihre Anzahl spätestens 1236 auf drei, für die andern Studia Generalia zugleich im Errichtungsbeschluss von 1248 auf zwei von je einer Provinz festgesetzt.

---

[1]) Konstitutionen von 1228 u. 1238 Archiv I. 222 ad locum ubi viget studium; V. 562 ad loca ubi viget studium.

[2]) Denifle, Die Universitäten I. 327, 330—1.

[3]) ibid. 245. Mortier, Histoir. des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Paris, 1903, I. 240—1.

[4]) Denifle a. a. O. I. 777. 20—1, 22. Felder, Geschichte usw. 232. Seit dem Jahre 1229 und 1231 hatten die Dominikaner dort zwei Lehrstühle der Theologie (Mandonnet, De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris. Revue thomiste (1896). p. 147 ss.

[5]) Den gleichen Zweck sollten nach Douais die Studia solemnia gehabt haben, die schon „dès les premières années de l'Ordre, avant 1239 probablement“ (Essai sur l'organisation etc. p. 127.) vorgefunden wurden. Sie können, wenn sie nach 1249 überhaupt noch von den Studia generalia zu unterscheiden sind, nur die Bedeutung von Hauptstudien in einer Provinz haben mit ziemlich gleichem Studienplan (ibid. p. 129), wie die Studia generalia.

[6]) Acta capit. general (Reichert) I. 41.

[7]) ibid. 110—1. Denifle, Die Universitäten I. 348—9.

[8]) Archiv usw. I. 222; V. 562.

Wenn die Lehrkräfte auf diese Weise herangebildet wurden, so lässt sich leicht ein Schluss ziehen, in welcher Richtung sich ihr Unterricht bewegte, auch wenn wir sonst keine anderen Berichte hierüber hätten. Paris war von Anfang an keineswegs die einzige Stätte des Studiums für die Ordensmitglieder. Ungefähr in derselben Zeit, da der hl. Dominikus studienhalber Brüder nach Paris schickte [1]), sandte er auch einige nach Bologna [2]) und ging selbst mit sechs Genossen zu einem Magister Alexander in Toulouse, um theologische Vorlesungen zu hören, „lectiones audire“.[3]) Jakobus von Vitry berichtet uns, dass diejenigen, welche zu Bologna studierten, sich gegenseitig unterrichteten.[4])

In dem „liber consuetudinum“ (1228) wird vorgeschrieben „Conventus . . . . . sine priore et doctore non mittatur“ [5]) und „nullus fiat publicus doctor nisi per 4 annos ad minus theologiam audierit“. [6])

Dies scheint mehr eine Bestätigung einer bereits bestehenden Gewohnheit als eine neue Bestimmung gewesen zu sein, denn schon aus dem Jahre 1221 wird ein solches öffentliches theologisches Studium für Metz erwähnt.[7])

Im Jahre 1229 finden wir wieder ein solches Studienhaus in Lüttich errichtet.[8]) Auf einem Provinzialkapitel zu Montpellier (1240) wird die Weisung gegeben, dass der Prior den diesbezüglichen Lektor zur Zulassung der Säkularen verpflichten könne.[9]) Innocenz IV. erteilte 1245 den Klerikern der Lyoner Provinz das Privileg, dass sie, wenn sie das

---

[1]) Denifle, Archiv usw. I. 188—9; Chart. Univ. Par. I. n. 34. Note p. 94. Mandonnet, De l'incorporation etc. Revue thomiste (1896) p. 139.

[2]) Mandonnet, ibidem 141.

[3]) Denifle, Die Universitäten I. 325.

[4]) „Ipsi autem ex numero scholarium Bononiae causa studii commorantium in unum Domino inspirante congregati, divinarum scripturarum lectiones, uno eorum docente, singulis diebus audiunt. Mandonnet, Les chanoines-prêcheurs de Bologne d'après Jacques de Vitry. Archives de la société de l'histoire du canton de Fribourg (1903) p. 19—20 Note.

[5]) Archiv usw. I. 221 vgl. V. 549.

[6]) ibid. I. 223, vgl. V. 564.

[7]) Chapotin, Histoire des Dominicains de la Province de France. (Rouen 1898) p. 31—2.

[8]) P. Fredericq, Corpus inquisitionis Neerlandicae I. p. 74—5 n. 75.

[9]) Douais, Acta capp. prov. p. 17.

Theologiestudium der Dominikaner in Lyon besuchten, ihre Benefizien behalten könnten, gleichwie dies in Paris geschah.[1]) Ein Jahr später erteilte derselbe Papst die Erlaubnis, das Kloster in Reims näher zur Kathedralkirche zu bringen, damit „ibidem Lector fratrum ipsorum accedentibus ad percipienda theologicarum doctrinarum fluenta, scientiam disseminet salutarem".[2]) In den gleichen 40er Jahren geht der hl. Richard, nachdem er in Bologna 7 Jahre kanonisches Recht studierte und $1^1/_2$ Jahr dasselbe doziert hatte, nach Orleans „ad Theologiam in domo Fratrum Praedicatorum addiscendam". [3])

Wir dürfen gewiss die Vermutung aussprechen, dass an solchen theologischen Anstalten nach der Vorschrift des 4. Laterankonzils (1215) für die Metropolitankirchen die hl. Schrift gelesen wurde [4]), umsomehr als die Dominikaner Regularkanoniker waren.[5])

Das geht auch aus dem folgenden hervor: Der hl. Thomas, der in Deutschland, Italien und Frankreich viel gereist hatte, weist einerseits darauf hin, dass es viele Priester gab, die nicht einmal Latein verstanden, oder das Busssakrament zu verwalten wussten [6]); anderseits begrüsst er es als ein gutes Zeichen, dass durch die Regularen dem Schaden vorgebeugt wurde, welcher aus der Nichtausführung der Beschlüsse des 4. Laterankonzils [7]), an den Metropolitankirchen Theologie zu lehren, erwachsen musste.

---

[1]) Bullarium Ord. Praed. I. p. 147. n. 81.

[2]) ibidem p. 165 n. 151.

[3]) Acta Sanctorum. April t. I p. 279.

[4]) Mansi Conc. coll. XXII. 999. Sane metropolitana ecclesia nihilominus theologum habeat, qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat et in his presertim informet quae ad curam animarum spectare noscuntur.

[5]) Denifle, Archiv usw. I. 169 ss. Mandonnet, Les chanoines prêcheurs de Bologne etc. p. 15 ss.

[6]) Contra impugnantes Dei cultum et religionem P. 2. c. 20 (sehr kurz nach 1255 vgl. Denifle Chart. I. n⁰ 256, Note 6, p. 297). Vgl. dazu die Beispiele von Delisle zitiert aus dem Registrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis (1248—69) in Bibliothèque de l'école des Chartes. a⁰ 1846 p. 484. R. Baco, Opera (ed. Brewer) 413.

[7]) Aergerlich klagte hierüber noch in den 60er Jahren Bernardus Parmensis „cum istius constitutionis quoad hunc articulum nullus sit effectus, sicut nec praecedentis: leges enim istae impositae sunt verbis et non rebus, cum potius contrarium sit verum. Gl. i. v. Docibiles c. 5. X de magistris 5. 5. Auf gleiche Weise klagt Hostiensis (Comm. in c.

Durch die kräftige Unterstützung der Regularen wurde dieser Beschluss viel energischer ausgeführt, als er gefasst war „multo magis impletum quam etiam fuerit statutum“. [1])

Hieraus können wir schliessen, dass die öffentlichen Studienhäuser, wie wir sie in Lyon und Lüttich getroffen haben, sich das Studium der Theologie, der hl. Schrift und der Verwaltung des Busssakramentes zur ausschliesslichen Aufgabe gemacht hatten.

Schon vor dem Laterankonzil hatte Rufin es als Pflicht jedes Priesters bezeichnet, dass er die „poenitentiales canones“ kenne. [2]) Wohl wurde von einem seiner Plagiatoren der Text anders gelesen [3]); es ist dies aber vereinzelt geblieben. Auch die Glosse des Johannes Teutonicus und Bartholomeus Brixiensis wiederholte die mit der ersten Leseart übereinstimmende Vorschrift. [4])

An die Lehrer aber, welche nach dem Geiste der Lateranischen Vorschrift Unterricht zu erteilen hatten, stellt Hostiensis schlechthin die Forderung „quod canones non

---

Super speculam X de magistris 5. (Venetiis 1581) p. 30[a] „Sed quidquid velit, quidquid mandet, adhuc non observatur, unde et adhuc aut nullus aut rarus est fructus statuti ipsius et multorum aliorum . . . non est culpa statuti, quod in se rationabile fuit et utile, sed culpa subditorum inobedientium et statuentis non corrigentis, ac negligentium praelatorum.

[1]) Contra impugnantes etc. P. 2. c. 21. Schon Konrad Scharfeneck, Bischof von Metz, anno 1221, sagt: „Cohabitatio ipsorum (die Dominikaner) non tantum laïcis in praedicationibus sed et clericis in sacris lectionibus esset plurimum futuro, exemplo Domini Papae, qui eis Romae domum contulit et multorum archiepiscoporum ac episcoporum. Mamachi. Annales Ord. Praed. I. Append. p. 71. — Aus gleichen Gründen verlangt dann auch Hostiensis (Comm. in c. Praesenti VI. De rescriptis. p. 3. a), dass die „Fratres praedicatores neque minores“ aus den Bischofsstädten nicht ausgeschlossen werden.

[2]) Summa decretorum c. 4. dist. 38 (ed. Singer p. 91).

[3]) Ad c. 4. dist. 38 bemerkt er „Alii dicunt quod canones appellat librum penitentialem. Quod ideo falsum videtur quia inferius dicturus est, quod sacerdotes debeant scire canones et penitentialem). Und zu c. 5. ibid. „Que ipsis“ usque „canones, penitentialis“. Ecce quod aliud per penitentialem, aliud notat per canones. Quidam tamen libri habent: canon penitentialis (vgl. Singer, Beiträge usw. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 73 (a[0] 1895) S. 47.

[4]) Glossa i. v. Canones, c. 4. dist. 38.

ignorent“.[1]) Bei dem Unterricht über das Busssakrament sind wohl die Pönitentialbücher benützt worden.[2])

Natürlich kann nicht all diesen Studienhäusern die gleiche Bedeutung zugesprochen werden ; so wird in der Studienordnung von 1259 darauf Rücksicht genommen, dass nicht genügend Lektoren für alle Klöster vorhanden seien, oder dass es an tauglichen Lektoren für öffentliche Vorlesungen fehle. Es sollten daher die „Fratres et maxime juvenes“ in Klöster geschickt werden, wo es solche Lektoren gebe. Wo keine öffentlichen Vorlesungen gehalten werden könnten, sollten doch wenigstens einige Privatvorlesungen gehalten werden.[3]) Man wird sich nicht wundern, dass der Orden sich genötigt sah, die Zahl der öffentlichen Studienhäuser zu beschränken, wenn man bedenkt, dass im Jahre 1248 die französische Provinz allein schon 41 Klöster zählte[4]); und im Jahre 1256, also etwa in der gleichen Zeit, als der hl. Thomas die oben erwähnte Aeusserung tat, die Provençalische Provinz aus 24 Klöstern bestand.[5]) In den Studienhäusern, gleichviel ob sie öffentliche waren oder nicht, waren alle Brüder verpflichtet, die Vorlesungen zu besuchen, wenn sie nicht in einer anderen Art beschäftigt waren[6]); das war eine Vorschrift, welche gewiss in einer Zeit nicht ohne Bedeutung war, wo selbst die Textbücher nicht zu zahlreich waren[7]), und das einmal Gelernte durch öfteres Hören festgehalten werden musste.

Wir können uns hieraus auch die lange Vorbereitung erklären, welche für die Verwaltung des Busssakraments gefordert wurde. Es soll für eine tüchtige Ausbildung in dieser

---

[1]) Comm. c. Praesenti VI. de rescriptis (Venetiis, 1581) p. 3a.

[2]) Vgl. für dieselben v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts § 48, § 55 VIII. Soweit uns bekannt, gilt noch immer die Aeusserung von Schmitz (Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren, Düsseldorf 1890, S. 720): „Dieses gesamte Gebiet der Poenitential-Literatur ist bisher noch nicht wissenschaftlich einer eingehenden Erörterung und Behandlung unterzogen worden“.

[3]) Denifle, Chart. Univ. Par. I. n. 335 p. 385. Acta capit. gen. (Reichert) I. 99.

[4]) Mortier, Histoire des Maîtres Généraux I. 424.

[5]) Douais, Essai sur l'organisation etc. 155—8.

[6]) Denifle, Chart. Univ. Par. I. n. 335 p. 385—6. Acta capit. gen. (Reichert) I. 99. — Douais, Essai etc. p. 27.

[7]) Douais, Essai sur l'organisation etc. p. 32. 74.

Hinsicht gesorgt werden, heisst es in einem Generalkapitel vom Jahre 1235.[1]) Nicht vor dem 26. Lebensjahre soll die Priesterweihe empfangen werden[2]); und für Abnahme der Beichte der Säkularen war das 30. Lebensjahr gefordert.[3]) Auch diejenigen, die das verlangte Alter schon besassen, sollten immer noch weiter unterrichtet werden.[4])

Noch ist zu untersuchen, welche Bücher in den Studienhäusern benützt wurden. Wir haben schon gesehen, dass an den höheren Studienanstalten auch der Liber Sententiarum als Textbuch benützt wurde.[5]) Ebenso haben wir wiederholt auf seine Abhängigkeit von Gratians Dekret hingewiesen.[6]) Als Text war der Liber auch für diejenigen vorgeschrieben, welche nach Absolvierung ihrer Studien in der Logica nicht zu dem Studium naturalium übergingen, und obwohl sie keine Dozenten werden sollten, doch zur Uebernahme von Ordensämtern geeignet schienen. Die Studien dauerten dann zwei Jahre.[7]) Für die anderen finden wir vor 1259 keine bestimmten Bücher vorgeschrieben. In diesem Jahre aber werden unter den Büchern, die an solchen Anstalten benützt werden sollen, wo kein Lektor ist, welcher öffentliche Vorlesungen halten kann, „hystoriae summa de casibus, vel aliquid hujusmodi“ erwähnt. Im Jahre 1274 wurde die Vorschrift auf einem Generalkapitel zu Lyon erneuert.[8]) Es sind hier wohl die Summa de casibus des hl. Raymund von Pennaforte und die Summa de virtutibus et vitiis von Guillelmus Peraldus gemeint.[9]) Für diese Ansicht stützen wir uns auf folgende Gründe:

---

[1]) Acta capit. gen. (Reichert) I. 5.

[2]) ibidem (a⁰ 1242) p. 23.

[3]) ibid. Inchoatio, a⁰ 1244, p. 28. [4]) ibid. (a⁰ 1236) p. 9.

[5]) Vgl. p. 46. [6]) Vgl. oben S. 14 ff.

[7]) So wurde es vorgeschrieben in einem Vetus directorium pro studiis, das im Codex Rutenensis ein Miscell: Hs. aus dem 13. oder 14. Jahrh. gefunden wird, in Analecta Ordinis Praedic. III. p. 176, col. 2, vgl. Denifle, Archiv I. 167.

[8]) Acta capit. gener. (Reichert) I. 99, 175.

[9]) Masetti (Monumenta et antiquitates veteris disciplinae Ord. Praed. I. 128) wagt es nicht zu entscheiden, welche Summa in den verschiedenen Verordnungen gemeint sei.

Humbertus de Romanis, sagt, wo er über die Pflichten eines Provinzials spricht, dieser solle dafür sorgen, dass in den ebengenannten Häusern Vorlesungen gehalten werden „vel de summa casuum . . . vel de historiis, vel de aliqua alia summa et hujusmodi.“[1]) Er nennt die eine sogar mit Namen, indem er den Beichtvätern bei Fragen des „forum internum“ die „Summa magistri Raymundi“ als Richtschnur empfiehlt.[2])

Schon früher war auf einem Provinzialkapitel (1250) in Toledo die Rede von „Summae majores“, die näher bestimmt werden als „Magistri Guillelmi de virtutibus et vitiis et fr. Raymundi“.[3]) Es tut wenig zur Sache, ob dieser Magister „Guillelmus“ jener Guillelmus Peraldus sei, der eine Summa de vitiis und eine de virtutibus[4]) geschrieben hat, sodass in der Verordnung zwei Autoren gemeint wären, oder Guillelmus Redonensis, der einen Apparatus zu der Summa de casibus des Raymundes geschrieben hat[5]); welches Werk auch wohl vom Texte geschieden vorkam.[6]) In letzterem Falle hätten wir dann drei verschiedene Autoren. Die Liste einer Anzahl Bücher, welche nach 1250 dem Kloster zu Barcelona zugehörten, lässt die beiden Auffassungen zu.[7])

Die Liste wurde zusammengestellt, um die Bücher gemäss dem bereits erwähnten Kapitelserlass dem Kloster als Eigentum zuzuschreiben. Nur finden wir da den Apparatus des Guillelmus Redonensis nicht als Summa, sondern immer als Glossa erwähnt.[8]) Noch einmal finden wir die Summa de casibus et vitiis et virtutibus auf einem Provinzialkapitel (1267) in Carcassonne erwähnt; die Summa de

---

[1]) Humb. de Romanis, Opera de vita regulari (Romae 1888, ed. Berthier II. 197, vgl. dazu 260, 265).

[2]) Opera etc. II. 364, 366.

[3]) Douais, Acta capit. provinc. 613. Analecta Ord. Praed. III. 414, col. 1. haben „summe majores, scil magistri G, et de virtutibus et vitiis et fr. Raymundi.

[4]) Obwohl es eigentlich zwei verschiedene Arbeiten sind, finden sie sich doch in verschiedenen Manuskripten zusammen und werden von Zeitgenossen des Verfassers mit dem einen Namen: „Summe de vitiis et virtutibus und summa de vitiis et virtutibus“ angegeben. Vgl. Denifle, Archiv II. 242 Note 4, und Histoire litt. de la France t. 19. 308—9.

[5]) Schulte, Geschichte usw. II. 113 ff.; Denifle, Archiv II. 232.

[6]) Denifle, Archiv II. 242—3.

[7]) ibid. 242, 243, 244, 247, 248.

[8]) Die Histoire litt. de la France t. 18 p. 406 vermutet von einer seiner Handschriften, die „Summa“ genannt wird, es sei der Apparatus

casibus aber wird im gleichen Jahre in den Akten eines Provinzialkapitels zu Lucca [1]) allein genannt.

Da die Verfasser meistens nicht genannt werden, scheinen diese Werke genügend bekannt gewesen zu sein, was besonders daraus erhellt, dass sie ohne weiteres in den für den ganzen Orden geltenden Beschlüssen der Generalkapitel angegeben werden.[2]) Die Erwähnung des Namens des Verfassers genügte, um das Werk selbst zu bezeichnen, wie das aus einem Beschlusse des Provinzialkapitels von Toledo hervorgeht, wo das Werk des hl. Raymund nur als „fr. Raymundi“ erwähnt wird. Ein anderes Werk, eine bis jetzt ungedruckte Summa juris [3]), scheint er durch die genannte spätere Arbeit so in den Schatten gestellt zu haben, dass wohl keine Verwechslung möglich sein könnte.

Von der Verbreitung dieses Buches geben die zahlreichen noch vorhandenen Handschriften Zeugnis.[4]) Neben seinem „Apparatus“ steht es unter den von der Pariser Universität im Jahre 1286 taxierten Büchern, und zwar sowohl unter den theologischen als unter den kanonistischen.[5]) Die älteste Handschrift trägt die Jahreszahl 1244.[6])

Dies Werk wurde auch Summa genannt in dem Buche eines Zeitgenossen Vincentius Bellovacensis „Speculum doctrinale“. Vgl. l. 9 cc. 62—6 mit Apparatus in Summam Raymundi (Romae 1603) l. 1, t. 7. § 7—9 und l. 9 c. c. 68—70 und l. 1, t. 8, § 1—2.

[1]) Douais, Acta cap. prov. 128—9, 524.

[2]) Vgl. für das lobende Urteil von Zeitgenossen über diese Arbeit: Balme-Paban, Raymundiana (Romae 1898) I 3. 4. 6. 8. Von ihnen wird sie auch wohl „Summa de poenitentia“ genannt, ibid. 4; sie ist unter diesem Namen nicht zu verwechseln mit einer von Vinc. Bellovacensis (Speculum doctrinale l. 8. c. 71) neben der Summa de casibus benützten Schrift.

[3]) Er verfasste diese Summa als er noch Professor des kan. Rechtes in Bologna war; Denifle, (Die Universitäten, I. 15, Note 76) hat darauf aufmerksam gemacht; in Raymundiana II. 5—6 findet sich das Vorwort. Sie wird von keinem Lebensbeschreiber erwähnt; diese kennen nur als Werke grösseren Umfanges die Dekretalensammlung, die Summa de casibus und die Konstitutionen des Predigerordens (Raymundiana I. 2—3, 4. 6. 7. 8. 9, 11—2, 17).

[4]) Schulte, Geschichte usw. 410—1. Note 6.

[5]) Denifle, Chart. Univ. Paris. I. 645, 648.

[6]) Wenigstens nach dem Herausgeber der Raymundiana II. p. 10. Danzas (Etude sur les temps primitifs de l’ordre de St. Dominique, 2ième série t. I. p. 276, Note 1) gibt der gleichen Handschrift das Jahr 1242.

Schulte ist der Meinung, dass die Summa nach 1234, weil unzählige Male die Dekretalen Gregorius IX. und regelmässig „extr“ citiert werden, aber vor 1245[1]) verfasst sei. Danzas lässt sie ungefähr um das Jahr 1227 anfangen und nach 1235[2]) vollendet sein; die Editoren der Raymundiana setzen sie zwischen 1223—1229.[3])

Zu den bisherigen Beweisen für die Annahme, dass sie jedenfalls vor der Zusammenstellung der Extravagantes begonnen wurde, können wir zwei neue hinzufügen. Im Titel „De transgressione voti“ des ersten Buches beruft er sich zweimal (§ 7 und 10) auf verschiedene Stellen einer Dekretale Innocenz' III. und zwar auf denjenigen Teil, der von ihm selbst in der Dekretalensammlung Gregors IX. ausgelassen ist[4]) und somit jede Gesetzeskraft verloren hatte, wie aus dem Zusendungsschreiben Gregors IX. an die Pariser und Bologner Universität klar hervorgeht.

Johannes Teutonicus († 1245) spricht noch davon, dass die Meinung von Huguccio († 1210) in dieser Angelegenheit zu seiner Zeit die herrschende war, da sie in dem Dekretale „Ut postulasti“ von Innocenz III. ihre Bestätigung fand. Ja, bemerkt Bartholomäus Brixiensis († 1258) dazu; aber jetzt ist diese Stelle unterdrückt.[5]) Hostiensis († 1271) ist sogar der Meinung, Raymund habe den betreffenden Teil absichtlich unterdrückt, um den Streitigkeiten ein Ende zu machen, zu welchen derselbe Anlass gab.[6]) In seiner Summa beschäf-



[1]) Schulte, Geschichte usw. II. 412, vgl. auch 410. 66. Note 1. Ihm folgt auch Gandert, Das Buss- und Beichtwesen gegen die Mitte des 13. Jahrh. Leipzig, 1894, p. 15—6. Der gleichen Ansicht ist Wernz (Jus decretalium I. n. 56, Note 59, n. 294); Prümmer (Kann der Papst in den feierlichen Ordensgelübden dispensieren?, Jahrb. f. Phil. und spek. Theologie, 1907, S. 58, Note 1) ist der Meinung, dass der hl. Raymund „seine berühmte Summa zur Erläuterung des neuen Gesetzbuches“ schrieb. Schulte hätte mehr mit der Möglichkeit rechnen sollen, dass die Handschriften nach dem Erscheinen der offiziellen Sammlung in Uebereinstimmung mit dieser korrigiert sein könnten.

[2]) Danzas, Etudes etc. 2ième série, t. I. p. 152, 209 Note 1, 275—80.

[3]) Raymundiana II. p. 9, Note 1.

[4]) Vgl. c. 21 X. 3. 31 (c. un. comp. 4. 3. 10.).

[5]) Glossa i. v. „Quod intra annos“ Grat. pr. causa. 20. qu. 1. Sed hodie praevalet opinio Hug. ut extra de regul. postulasti. Joan. Sed certe particula, quae hoc dicebat, est subtracta. B.

[6]) Comm. c. Postulasti X. de regularibus 3 (Venetiis 1581 p. 115 a). Haec littera aperta est contra Hug. qui dixit majorem VII. annis obli-

tigte sich Raymundus auch noch mit diesen Streitigkeiten. Auch die Gegner des hl. Thomas machen in den 60er Jahren darauf aufmerksam, dass dieser Teil keinen gesetzlichen, sondern nur noch historischen Wert habe.[1])

Dann beruft sich Raymund zweitens noch in § 10 auf eine Constitutio Gregors IX., welche nach Potthast[2]) zwischen 1227 und 1234 zu setzen ist. Diese Constitutio wurde in die Dekretalensammlung aufgenommen.[3]) Wenn seine Summe nun nach 1234 angefangen war, hätte, um die dort behandelte Frage zu lösen, eine Berufung auf die betreffende Stelle der Sammlung Gregorius' IX. genügt, weil alle in der Sammlung nicht aufgenommenen Erlasse Gesetzeskraft verloren hatten. Wenn er sie aber vorher geschrieben hat, musste er die noch in Kraft stehende Dekretale Innocenz' III. und die Konstitution Gregors IX. zusammen berücksichtigen. Dies tut er tatsächlich. Diese gemeinsame Berücksichtigung der Dekretale Innocenz III und der Constitutio Gregors IX. macht aber die in § 10 behandelte Frage, welche über den Eintritt in ein Kloster im Zusammenhang mit der Gelübdeablegung handelt, nicht klarer.

---

gari posse religioni ex quo erat doli capax . . . Et etiam contra illos qui dixerunt quod semper praesumebatur velle vitam mutare religionem ingrediens, nisi contrarium protestaretur. Haec enim duo innuebantur hic in antiqua unde hic sequebatur (libere ministrare, nisi prudentia forte suppleverit aetatem in illis, ut transire debeant ad religionem laxiorem). Per hoc fovebatur Hug. opinio, quia cum ipsi absque protestatione religionis habitum assumunt, vitam praesumuntur proposuisse mutare . . . Per hoc confirmabatur secunda opinio, haec ergo duo compilator resecavit ex certa scientia, ut has opiniones condemnatas agnoscas, ne faciant de cetero te errare . . .

[1]) Opusculum St. Thomae. Contra retrahentes homines a religionis ingressu. c. 11. Hugutio vero dicebat quod bene obligatur doli capax; et tenebat monachatus quia poterat se obligare diabolo. Et Innocentius III. fuit in eadem opinione qui in Decretali ista respondet, quod ingressus tenuit si malitia supplebat aetatem, sicut in antiqua Decretali patet; sed hodie non prodest.

[2]) Regesta n[0] 9650.

[3]) c. 23. X. 3. 31. Die ganze Konstitution befindet sich: in Anal Ord. Praed. III. p. 492 Note. Dass die hier angegebene Konstitution gemeint sei und nicht eine andere die gleiche Materie regelnde Konstitution Gregors IX., deren Datum unbekannt ist und in das c. 1. VI[0]. 3. 14. aufgenommen wurde (vgl. die Note von Friedberg dazu), ergibt sich aus dem Vergleich des Wortlautes.

In der Behandlung dieser Materie war Raymundus sonst kein Fremdling; so wurde ihm als er noch Professor in Bologna war im Jahre 1221 am 23. August, vom Papste Honorius III. die Beurteilung einer solchen Sache anvertraut.[1])

Nach all diesem ist es unrichtig, wenn die Autorität von Raymunds Summa in dieser Materie gegen den hl. Thomas von seinen Gegnern angeführt wird[2]), da sie selber von diesem Teil der Dekretale Innocenz' III. urteilen: „sed hodie non prodest."

Darnach können wir die Behauptung Schultes prüfen, dass die Dekretalen, welche der hl. Raymundus seinen Mitbrüdern übersandte, als er mit der Sammlung der Extravaganten beschäftigt war, ihnen vor der „Summa casuum" zugeschickt wurden. Diese Ansicht stützt Schulte darauf, „dass die Sammlung der gesandten Dekretalen eine andere Ordnung hat als die Summa, und nach Publikation der Summa kaum als nötig erscheinen konnte."[3])

Im Vorwort jener Dekretalen sagt der hl. Raymund dass er ihnen aus der neuen Sammlung einige Dekretalen gesandt habe „utiles tam in conciliis quam in confessionibus necessarias."[4]) Es ist nicht unmöglich, dass seine Mitbrüder die erhaltenen Dekretalen auch zur Komplettierung der Summa gebrauchten. In der Liste der Bücher, von der wir schon oben gesprochen haben[5]), findet sich denn auch der Text: „Summa de casibus cum decretalibus simul in uno volumine, que fuerunt fr. P. Raymundi."[6]) Das ist wohl Beweis, dass man noch Dekretalen zu der Summa benützen konnte. Es wird dann auch nicht unwahrscheinlich, dass die Handschriften der Summa später in Hinsicht auf die neue Sammlung komplettiert wurden.

Die Arbeit war, wie Raymund in seinem Prolog sagt[7]), eine Zusammenstellung „ex diversis auctoribus et majorum

---

[1]) Diese Urkunde wurde das erste Mal in Anal. Ord. Praed. IV. p. 168 Note 3 gedruckt. Wir haben allen Grund zu vermuten, dass der daselbst genannte „Magister R. doctor decretorum" der hl. Raymund sei.

[2]) Opusc. Contra retrahentes etc. c. 11.

[3]) Schulte, Geschichte usw. II 66. Note 1.

[4]) Raymundiana II. p. 29. [5]) Oben S. 53.

[6]) Denifle, Archiv II. 243. Es braucht dies nicht notwendig Raymund von Pennafort gewesen zu sein, da im gleichen Jahr als er starb ein anderer Raymund aus demselben Kloster ebenfalls starb. Douais, Acta capit prov. p. 623. Analecta Ord. Praed. III. 420 col. 2.

[7]) Raymundiana II. 9.

meorum dictis", und sie war bestimmt für den Gebrauch „tam in judiciis (in foro poenitentiali) quam in scolis." Unter „majores" waren die bekannten Kanonisten Vincentius, Huguccio, Johannes, Bernardus, Laurentius, Roffredus, Tancred [1]) gemeint. Ausser dem kanonischen Recht wurde auch noch vielfach das Corpus juris civilis, d. h. die Institutionen, die Pandekten und der Codex [2]) herangezogen.

Schon vor 1250 wurde die Summa von Arnulf von Löwen, Abt des Cistercienser-Klosters Villers in Brabant, metrisch bearbeitet, wie ein Zeitgenosse erzählt.[3]) Für die Verarbeitung dieses Buches im 13. Jahrhundert spricht auch der Umstand, dass Gelehrte verschiedener Nationalität dasselbe glossierten. Schon sehr früh hat ein Franzose Guillelmus Redonensis [4]) eine Glosse dazu geschrieben. Später hat ein Deutscher, Johannes von Freiburg († 1314), den Text und die Glosse verbessert und erklärt.[5]) Diese Arbeit ist später als die „Tabula", welche sich auf den Text und die Glosse bezog. Ein dritter Ordensbruder des hl. Raymund, Burchard von Strassburg, hat ungefähr zu gleicher Zeit eine „Summa

---

[1]) Vgl. edit. Romae 1603, ad pium lectorem.

[2]) Vgl. l. 1. t. 3. § 3—4; t. 4. § 6—7; t. 5. § 4, § 8; t. 7. § 3; l. 2. t. de raptoribus § 18. Mit Recht konnte dann Stintzing (Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft Abt. I. 1880) S. 17 sagen „Selbstverständlich tritt überall das kanonische Recht in den Vordergrund, aber auch das römische nimmt seinen Platz ein" welchen Platz er früher (Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechtes in Deutschland, Leipzig 1867, S. 497) als „hervorragend" näher charakterisiert hat.

[3]) Chronica Villariensis Monasterii. Mon. Germ. hist. SS. t. 25 p. 208.

[4]) Schulte, Geschichte usw. II. 413—4. Denifle, Archiv II. 232.

[5]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I.[2] 405 Note 1. Schulte, Geschichte usw. II. 420; Michael, Geschichte des deutschen Volkes III (1903) 238—41; Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jaarh. (1891) 123—4; 165. Wir machen darauf aufmerksam, dass die Ausgabe von Rom (1603) „cum glossis Johannis de Friburgo", den Apparat von Guill. von Rennes enthält, wie Laget es in der Ausgabe der Summa von 1720 nachgewiesen hat. Diese Praefatio ist auch abgedruckt in der Ausgabe von Verona (1744) vgl. hier jene praefatio V-VII. und auch die der Veroneser Ausgabe XXIV). Es ist dies auch deutlich aus einem Vergleich des Speculum doctrinale (Venetiis 1591) von Vincenz v. Beauvais, das vor dem Jahre 1254 geschrieben wurde mit den Glossen des sogenannten Johannes v. Freiburg. Die Stellen, wo von frater V. fr. Guillelmus, frater V. Rodon, fr. Guillelmus Rod. gesprochen wird,

casuum“ zusammengestellt, welche sich als ein Exzerpt aus der „Summa de casibus“ von Raymundus darstellt.[1])

Die Summa Raymunds war die Grundlage für hervorragende wissenschaftliche Abhandlungen jener Zeit. So bildete sie die Unterlage für die „Summa confessorum“ des eben genannten Johann von Freiburg[2]) und dadurch für den Dominikaner Berthold[3]), der die Summa des letzteren deutsch bearbeitete, das deutsche Gewohnheitsrecht dabei besonders berücksichtigend, welches, wie er sagte, dem geschriebenen Rechte nicht weichen solle.[4])

In ähnlichem Sinne arbeitete Wilhelm von Cayeu, der, wie sein Ordensbruder Burchard, die „Summa de casibus“ in verkürzter Form wiedergab.[5])

Vincenz von Beauvais hat die Arbeit von Guill. Redonensis in seinem „Speculum doctrinale“ in jenem Teile ausgiebig benutzt, wo er Rechtsfragen behandelte; sie ist deshalb vor 1254 verfasst. Nicht allein für die Geschichte des kanonischen Rechtes, sondern auch für die des Gewohnheits-

---

kann man wieder finden in den Glossen der röm. Ausgabe von 1603 (vgl. speziell l. 9. c. 144 ss. mit dem Apparat auf l. 1. t. De decimis etc.; l. 10. c. 30 mit l. 2. t. De duello; l. 10 cc. 81—2 mit l. 2. t. De raptoribus etc. §§ 24—25. Vgl. auch Histoire litt. de la France t. 18 p. 404).

[1]) Schulte, Geschichte usw. II. 424; Denifle, Archiv, II. 229.

[2]) Schulte, Geschichte usw. II. 421—2. Im Prolog (Summa Confessorum Luguduni 1518) heisst es, „cum notatur hic glossa, semper intelligendum est de glossa Wilhelmi super Summam Raymundi.“ U. a. auch Interdum quoque aliquas juris concordias addidi ab alio doctore in eadem materia allegatas . . . Materias quoque juris aliquos quamvis diffusas breviter tetigi,' ut confessor earum aliquam possit habere notitiam et ex his ocassione sumpta alibi prout indiguerit, requirat.“

[3]) Michael, Geschichte des deutschen Volkes III. (1903) 242. Im „Vorred“ sagt Berchtold (Summa Johannis, Basel, 1518: „So hab ich nach meinem vermugen und mit der hilff gottes und meins ordens sancti Dominici auch von liebe und betwegen herr Hansen von Awr seligen des andachtigen Ritters zu teutscher sprach, nach der ordnung des A b, c, gemacht; und das den leuten allernützest ist zu wissen hab ich ausgezogen aus dem buch der Sum der beichtiger, die der wyrdig vatter lessmeister Johannes von Freyburg auch predigerordens zu latein gemacht hat.“

[4]) Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft 1. Abt. S. 18.

[5]) Dietterle, Die Summae confessorum, Zeitschrift für Kirchengeschichte (1905), S. 59 ff.

rechtes des 13. Jahrhunderts ist dieser Apparat von Bedeutung, wenn er auch hierin nicht durchweg als zuverlässig [1]) zu betrachten ist.

Solche Arbeiten, wie die oben angegebenen, wurden von Stintzing als „die geistliche Jurisprudenz" bezeichnet, die für die Einbürgerung des römischen Rechts ein Faktor geworden ist, „dessen Bedeutung . . . nicht hoch genug angeschlagen werden kann." [2]) Ihre Compilatoren, die Theologen waren, nennt er „meistens halbe Juristen", doch nicht in üblem Sinne; denn, fügt er hinzu, „die juristischen Elemente erscheinen hier (in den Summae confessorum) zwar in der Regel als die untergeordneten Bestandteile, sind aber dennoch reichhaltig genug und oft sorgfältig ausgebildet . . . Nicht selten aber ist das juristische Material so reichlich herbeigebracht, dass man ein juristisches Lehrbuch vor sich zu haben glaubt, und besonders finden wir gerade die Lehren des römischen Rechtes in ihren Grundzügen vorgetragen". [3])

Für einen Gesamtüberblick ist es nicht ohne Bedeutung, dass Johannes de Deo [4]), anno 1243, auf Anfrage mehrerer, u. a. auch der Dominikaner mit ihrem Professor der Theologie zu Bologna, seinen Liber Dispensationum geschrieben hat, da man ein derartiges Buch brauchte.

Weniger Bedeutung für unseren Zweck hat die so oft mit der „Summa de casibus" zugleich genannte „Summa de vitiis et virtutibus" von Guillelmus Peraldus. Sie enthält allgemeine und spezielle Erörterungen über das, was ihr Titel angibt. [5])

---

[1]) Histoire litt. de la France t. 18. 405—6. Ein geläufiger Ausdruck des germanischen Rechtes ist ihm jedenfalls fremd, denn als Erläuterung des Ausdruckes „infra annum et diem" schreibt er „Sed quare additur dies ad annum? Responde, sic placuerit juris auctori" l. 1. t. de transgressione voti § 7.

[2]) Stintzing, Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechtes in Deutschland, Leipzig 1867. S. XLVI-XLVII.

[3]) ibid. 491.

[4]) Vgl. dessen Vorwort bei Schulte, Geschichte usw. II. 96—7, Note 11.

[5]) Vgl. darüber Hurter, Nomenclator literarius, Aetas media (1906) coll. 302—3.

Da, wo kanonisch-rechtliche Fragen zu erörtern waren, hat man sich nicht auf den Text der Lehrbücher beschränkt, sondern ist auch auf die Quellen zurückgegangen, oder hat andere kanonisch-rechtliche Werke benützt. Es ist jedenfalls sicher, dass die Quellen und solche Werke vorrätig waren.

So wurde von dem Hallenser „Schreiber“ im Jahre 1239 dem Leipziger Kloster eine „lectura super decreto“ des Johannes Hispanus geschenkt.[1]) In der Liste der Bücher, die im Kloster zu Barcelona nach der Mitte des 13. Jahrhunderts in Gebrauch waren und folglich nicht zur Klosterbibliothek gehörten, finden wir das Dekret und die Dekretales vielfach erwähnt.[2]) Auf einem Provinzialkapitel anno 1264 in Viterbo[3]) werden solche Bücher unter den „libri de textu“ aufgezählt, die beim Tode eines Paters verkauft werden sollten, damit aus ihrem Ertrag die Studenten der Provinz in Paris Bücher abschreiben liessen. Diese Bestimmung, die gewiss nicht von Vernachlässigung der Studien zeugt, und der Umstand, dass man Dekret und Dekretalen zugleich mit den Biblia, Sententiae und Ystoriae verkaufen konnte — deren Beschaffung für die Studenten zwar verpflichtend, aber nicht immer möglich war wegen des mangelhaften Vorrates[4]) — sind ein Beweis, dass man jetzt in der römischen Provinz genug solcher Bücher besass, die man zunächst brauchte; besonders da eine gleiche Bestimmung auch die Breviaria und Missalia traf.

Weil Dekret und Dekretalen Bücher waren, die vielfach benützt wurden, nennt Humbertus de Romanis[5]) sie unter jenen Werken, die ausserhalb der Bibliothek aufbewahrt werden durften und sollten, damit sie leichter nachgeschlagen werden könnten.

Jedes Kloster soll weiter dafür sorgen, dass alle dem Orden verliehenen päpstlichen Privilegien in ein Buch eingetragen werden, damit man durch Unkenntnis derselben keinen Schaden erleide, wie ein Provinzialkapitel in Rieti (1294) bestimmt.[6]) Nach der Ausfertigung des Liber Sextus von Bonifacius VIII. wird im Provinzialkapitel von

---

[1]) Schulte, Geschichte usw. I. 150, Note 7.
[2]) Denifle, Archiv II. 241—8.
[3]) Douais, Acta capit. prov. 520.
[4]) ibid. 31, 47—8, 74.
[5]) Opera (ed. Berthier) II. 265.
[6]) Douais, Acta capit. prov. 580.

Orvieto 1299 vorgeschrieben, dass jedes Kloster sich ein Exemplar derselben herstellen lasse, jedenfalls diejenigen Dekretalen daraus besitze, welche sich auf die Mendikanten beziehen.[1])

Bei der Spärlichkeit der Zeugnisse aus dem 13. Jahrhundert ist dies alles von Bedeutung, da man daraus sehen kann, dass die Rechtswissenschaft nicht verschmäht war, wie Daunou den Mendikanten jener Zeit vorwirft.[2])

Anderseits ist es eine leere Behauptung Schultes, jedenfalls für das 13. Jahrhundert, wenn er sagt; „Die Dominikaner usw. stehen wegen ihrer Ordensverfassung dem Streben näher, sich eine weitere Macht anzueignen. Hierzu aber befähigte man sich am besten, wenn man sich durch das kanonische Recht die Brücke zu den Aemtern der Verwaltung der Bischöfe und der Kurie schuf.“[3]) Wenn dies das Streben gewesen wäre, hätte es sich wohl in der Gründung eigentlich kanonistischer Studien geäussert.

Ebensowenig trifft Schulte das Richtige, wenn er die Erklärung, warum die Benediktiner sich weniger als die Mendikanten mit dem kanonischen Recht beschäftigten, darin sucht, weil sie „einem bestimmten Hause und Diözese fest“ angehörten[4]); denn dieser Umstand gilt auch vom 14. Jahrhundert, und dennoch sind es gerade die Benediktiner, für welche der Papst an erster Stelle vom Verbote des Studiums des römischen Rechtes dispensierte, damit sie die Grade im kanonischen Recht erwerben könnten.[4])

Wenn wir gesehen haben, dass beim Unterricht, welchem der „Liber sententiarum“ von Petrus Lombardus zur Grunde gelegt wurde, kanonisch-rechtliche Fragen behandelt werden mussten, so steht es ebenfalls fest, dass bei der Behandlung der 37. Distinktion des dritten Buches rechts-philosophische Fragen nicht unerörtert bleiben konnten.[6])

---

[1]) ibid. 593.

[2]) Histoire littér. de la France t. 16 p. 79.

[3]) Schulte, Geschichte usw. II. 467.

[4]) Schulte, Geschichte usw. II. 467.

[5]) Denifle, Chart. Univ. Paris. II. n° 1002.

[3]) Vgl. für die Kommentatoren desselben den Stamser Codex in Denifle, Archiv usw. II. 226—40.

Solche Fragen harrten auch bei der Erklärung des 5. Buches der nikomachischen Ethik des Aristoteles. Welche Stellung diese im Studienplan des Ordens im 13. Jahrhundert eingenommen hat, ist schwer ersichtlich. Jedenfalls gehörte sie nicht unter jene Bücher des Aristoteles, vor deren Gebrauch bei den Vorlesungen in der ,Artistenfakultät in Paris die Päpste während des 13. Jahrhunderts unablässig warnten.[1])

In einer Mahnung des Provinzialkapitels in Rom (1244)[2]), die übrigens nur ein Ausfluss einer ähnlichen Weisung des Generalkapitels in Paris[3]) vom vorhergehenden Jahre ist, finden wir die Bestimmung, dass die „tractatus logicales et ea que pertinent ad moralem philosophiam" von den Brüdern behalten werden könnten. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir hier unter „moralis philosophia" die nikomachische Ethik des Aristoteles erblicken. Das Provinzialkapitel der „Provence" nahm 1327 die Ethik des Aristoteles unter die „studia naturalium" auf.[4]) Das berechtigt aber keineswegs zu dem Schlusse, dass sie auch schon in der 2ten Hälfte des 13. Jahrhunderts bei der Trennung und Scheidung der Studien als Text der „studia naturalia" sich vorfand.[5])

Erst im Jahre 1314 wurde die Ethik als Studienfach vom Generalkapitel in London bezeichnet. Deshalb ist aber nicht gesagt, dass die Ethica und Politica des Stagiriten im 13. Jahrhundert unbenutzt blieben. Albertus Magnus bearbeitete die Ethica zweimal „per modum scripti et commenti"[6]). Wir wissen auch durch Guillelmus de Tocco, dass

---

[1]) Denifle Chart. Univ. Par. I. n⁰ 20 (a⁰ 1215) p. 78—9; n⁰ 79 (a⁰ 1231) p. 138; n⁰ 246 (a⁰ 1255) p. 278; n⁰ 384 (a⁰ 1263) p. 428. Sie wird an diesen Stellen genannt oder nicht ausgeschlossen. Es wird wohl ein Versehen sein, wenn Mandonnet (Siger de Brabant etc. XXXVII) schreibt, dass „jusq'alors (1255) les artistes en étaient réduits d'après le droit strict au seul enseignement de la logique ancienne et nouvelle"; und ebenso (ibid. Note 3): „on observera que dans l'énumération, on ne nomme pas l'éthique"; da diese unter den übrigen Werken von Aristoteles genannt wird, obwohl mit einer Beschränkung: „Ethicas quantum ad quatuor libros in XII. septimanas, si cum alio legantur." (I. n⁰ 246 p. 278.)

[2]) Douais, Acta capit. prov. 487.

[3]) Acta capit gener. (Reichert) I. p. 26.

[4]) Douais, Essai sur l'organisation etc., p. 71.

[5]) Mortier, Histoire des Maîtres Généraux I. 557. Wir finden da aber keinen Beweis. Wohl sollten die Moralia als Unterstufe einer vollständigen Erziehung angesehen werden, was der hl. Thomas in seinen Kommentatoren dem aristot. Text hinzufügt. 6. Eth. l. 7.

[6]) Denifle, Archiv II. 236. Revue thomiste IV. 703. Note 3 und V. 103. Note 2.

er darüber seiner Zeit in Köln (1248—9) Vorlesungen gehalten hat, aus denen der hl. Thomas ein Kompendium zusammenstellte.[1] Letzterer hat beide, Ethik und Politik, commentiert[2]. Er hat noch über die Ethik Vorlesungen gehalten, als er 1265 das Studium in Rom leitete.[3] Vielleicht ist eine Arbeit des Guido Argentinensis, der auch beide kommentierte, noch in dieses Jahrhundert zu versetzen, jedenfalls aber hat er vor 1323 geschrieben.[4]

Wie das Rechtsstudium, insoweit davon die Rede sein kann, im Dominikanerorden geregelt war, haben wir nun gesehen. Gab es aber im Orden auch Juristen und Schriftsteller über juristische Gegenstände im 13. Jahrhundert, ausser den schon genannten? Dieser Frage wollen wir im folgenden etwas näher treten.

Bekannt ist eine Vergleichung des Jordanus von Sachsen, des zweiten Ordensgenerals, zwischen Artisten einerseits und Theologen mit Dekretisten anderseits. Letztere verglich er mit Leuten, die in ihren Studien guten Wein fanden, während Aristoteles und die anderen Philosophen den Jüngern ihrer Wissenschaft nur Wasser böten.[5] Ein Zeugnis, das jedenfalls keine Missachtung für die kanonischen Studien zu erkennen gibt. Diesen Vergleich entwickelt er dann weiter, um zu erklären, aus welchem Grunde so wenig Theologen und Dekretisten in den Orden einträten.

Schon vor und während des Generalats von Jordan von Sachsen gab es mehrere, sowohl Professoren als Studenten der Rechte, die in den Orden eintraten. Jene 77 Bischöfe aus dem Dominikanerorden, die während des Generalates von Johannes Teutonicus (1241—52) tätig waren[6], können

[1]) Acta Sanctorum. Martii t. 1. Vita St. Thomae n. 13.

[2]) Denifle, Archiv II. 237.

[3]) Ptol. de Lucca, Historia ecclesiastica l. 22. c. 24. apud Muratori. Rerum italicarum scriptores t. XI.

[4]) Denifle, Archiv II. 234. Guido Argentin. . . . scripsit super Ethica et politicam. Vgl. ibid. 199—200.

[5]) Gerardus de Fracheto. Vitae fratrum (ed. Reichert, Romae 1896) p. 141.

[6]) Mortier, Histoire des Maîtres Généraux I. 390.

der Rechtswissenschaft nicht ganz fremd geblieben sein, da für sie die Kenntnis des kanonischen Rechtes notwendig, jene des Zivilrechtes nützlich war.[1])

Tiraboschi[2]), auf Sarti sich stützend, vermutet, dass jener Gilbertus und Alanus, welche beide im ersten Dezennium des 13. Jahrhunderts Sammlungen der nach der Compilatio prima erschienenen Dekretalen angelegt haben, und auch als Glossatoren tätig waren, in den Dominikanerorden eingetreten seien; eine Meinung, welche auch Schulte nicht ganz verwirft.[3])

Dieselben italienischen Schriftsteller[4]) erzählen das gleiche von Paulus Ungarus und Clarus. Schulte sagt[5]), es sei nicht bewiesen, dass Paulus Ungarus, welcher die Notabilia zu der Compilatio II. und III. geschrieben hat, identisch sei mit dem späteren Dominikaner. Das mag dahingestellt bleiben; wir wissen aber aus einem Zeugnis vom Jahre 1254, dass ein Paulus Ungarus „qui actu legens erat in jure canonico Bononie“ im Jahre 1221 Predigerbruder geworden ist.[6])

Wer jener Clarus gewesen sei — von dem die Rede war —, ob Clarus Sextiensis oder Bononiensis, ist schwer zu ermitteln.[7]) Einer von diesen war jedenfalls „peritus jure civili qui eciam in artibus et jure canonico rexerat“.[8])

Taëgius erwähnt uns aus Galuagnus de la Flamma[9]) noch einige, welche den Doktorgrad in der Rechtswissenschaft besassen und das Ordenskleid noch aus den Händen des hl. Dominikus empfangen hätten, nämlich: Philippus de Ca-

---

[1]) Hostiensis c. Super specula X. Ne clerici 3 (Venetiis 1581) p. 183 a, Necesse habet (epus) ipsam (legem canonicam) scire . . . et utile est quod jus civile sciat.

[2]) Storia della letteratura italiana. Milano 1833. t. 8. p. 86.

[3]) Geschichte usw. I. 189.

[4]) Tiraboschi, Storia etc. t. 8. p. 98—9.

[5]) Geschichte usw. I. 196—7.

[6]) Gerardus de Fracheto. Vitae fratrum (Reichert) p. 305.

[7]) Masetti, Monumenta et antiquitates veteris disciplinae Ord. Praed. I. 208—12.

[8]) Vitae fratrum (ed. Reichert) p. 26.

[9]) Vgl. über ihn Reichert Galuagnus de la Flamma. Cronica (Romae 1897) I—VII. Bei ihm sehen wir, wie schon im Anfange des 14. Jahrh. der 4. Ordensgeneral Johannes Teutonicus mit dem gleichnamigen Glossator des Dekretes verwechselt wurde. Er schreibt über jenen: ‚Hic fuit in jure peritus, de quo quidam dicunt quod fuerit glossator decreti.“ Analecta Ord. Praed. V. 191. col. 2.

ricio, Amitio de Solario, Guido ex Capitaneis, Roger de Mercate und Stephanus de Ruzolo [1]), ebenso Jacobus de Ariboldis de Modoetia [2]), der Rechtsstudierender in Bologna war.

Zu diesen sind noch zu zählen Reginaldus [3]), der in Paris fünf Jahre Doktor im kanonischen Recht gewesen war, mit seinen Hörern Matthaeus Gallicus [4]) und Primanus Peregrinus Bembati [5]). Ob Petrus Scaliger, wie Mortier meint [6]), auch unter diese zu rechnen ist, können wir im Zweifel lassen. Es wird bei Ughelli, auf den er verweist, nur gesagt, dass er in Bologna „litteris operam dabat" [7]), was auch für Bologna in jener Zeit nicht notwendig das Rechtsstudium in sich schliesst. [8])

Ebensowenig ist von Jakobus Boncambi, der später eingetreten ist, bekannt, ob er Jurist gewesen sei [9]); wohl wissen wir, dass sein Bruder ein Professor im kanonischen Recht gewesen ist. [10])

Aus der Zeit des Jordanus von Sachsen sind eine Anzahl von Dekretisten bekannt, welche in den Orden des hl. Dominikus eintraten. Er selber berichtet in einem Briefe, dass von ihm in Vercelli ein Legist und Dekretist und ein deutscher Rechtsstudent das Ordenskleid empfingen [11]); schon früher war noch einer der bekanntesten Juristen der Lombardei, der Magister Jakobus, Erzdiakon von Ravenna, eingetreten. [12])

---

[1]) Analecta Ord. Praed. V. 187. 190.

[2]) ibid. 190. Ueber die ihm fälschlich zugeschriebenen juristischen Werke vgl. Quétif et Echard. Scriptores Ord. Praedicat. I. 488—9.

[3]) Jordanus de Saxonia, De initiis Ordinis in Opera ad res Ordinis spectantia (ed. Berthier, Friburgi 1891) p. 18.

[4]) Quétif et Echard I. 92 col. 1.

[5]) ibid. I. 246.

[6]) Histoire des Maîtres Généraux II. 13.

[7]) Italia sacra (ed. 2a) V. 847.

[8]) Denifle, Die Universitäten I. 206.

[9]) Mortier, Histoire des Maîtres Généraux II. 13, vgl. Quétif et Echard, Scriptores etc. I. 160.

[10]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I^2 129.

[11]) Jordanus de Saxonia, Opera (ed. Berthier) p. 106 (vgl. auch Ger. de Fracheto, Vitae fratrum (Reichert) 174—5). Der Brief ist aus dem Jahre 1229, vgl. Reichert, Das Itinerar des zweiten Dominikanergenerals Jordan von Sachsen in Ehse's Festschrift zum Jubiläum des Campo Santo S. 156.

[12]) Jordan v. Sachsen. Opera p. 82.

Unter jenen Juristen, die noch zu seiner Zeit in den Orden eintraten, finden wir Johannes Vercellensis [1]) und den späteren Kardinal, damals Rechtsprofessor in Paris, Hugues de St. Cher, der im Jahre 1226, drei Monate nach seinem Schüler Humbertus de Romanis, Dominikaner wurde.[2]) Dazu gehören ferner Guillelmus Arnaldus, der nach dem Urteile des Bernardus Guidonis „doctus in jure canonico" war [3]), sodann jener Odo, „in jure regens", den Thomas von Cantimpré noch gekannt hat, und dessen Tod er meldete [4]); weiter Nicolaus von Dacien, der zur Zeit, als Johannes Vicentinus in Bologna predigte, daselbst „auditor legum" war.[5])

Im Jahre 1235 wurde eine ganz eigentümliche Bitte von Robertus Grosseteste, Bischof von Lincoln, an das Dominikaner-Provinzialkapitel in York gerichtet. Er ersucht da den Provinzial und die Definitoren um zwei Gehilfen: fr. Johannes de St. Egidio und Galfridus de Clive und noch um einen Dritten, der im weltlichen und kanonischen Recht bewandert wäre [6]) „cujus possim sano et incorrupto uti secretius consilio in tot dubiis casibus incessanter emergentibus et in tanta juris peritorum hominum secularium nutante et incerta varietate". Dies ist noch um so auffallender, weil derselbe Bischof sich so kräftig dem Studium des weltlichen Rechtes bei der Geistlichkeit widersetzte.[7])

Nicht allein in den Anfängen des Ordens finden wir mehrere Juristen erwähnt; für das ganze 13. Jahrhundert haben wir Beweise, dass es deren eine bedeutende Anzahl gab. So gab das Provinzialkapitel von Montpellier (1240) die Ermahnung, dass diejenigen, welche rechtskundig seien, sich enthalten sollen, Rat über solche Dokumente zu geben, aus welchen Rechtsstreitigkeiten entstehen können.[8]) Für

---

[1]) Quétif et Echard, Scriptores I. 210.

[2]) Gerardus de Fracheto, Vitae fratrum (Reichert) 171—3, vgl. auch Quétif et Echard, Scriptores I. 191, 195.

[3]) Recueil des Historiens des Gaules et de la France, t. 21, p. 737.

[4]) Thomas Cantipratanus, Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo. (Duaci 1597) l. 2. c. 1. p. 94.

[5]) ibid. p. 517.

[6]) Analecta Ord. Praed. III. 549. col. 1.

[7]) G. Digard, La Papauté et l'étude du droit romain au 13ième siècle. Bibliothèque de l'école des Chartes, 1890, p. 410—11, 413 Note 1.

[8]) Douais, Acta capit. prov. p. 13.

den Ordenseintritt war es eine Empfehlung, wenn man das Recht studiert hatte. Dies geht deutlich aus einem Schreiben (vor 1270) des Provinzials von Deutschland an die Studenten seiner Provinz in Bologna hervor: nur diejenigen sollen sie veranlassen, in den Orden einzutreten, welche als „fortes, parati, litterati vel in loica vel in jure competenter" gelten.[1]) Für solche, welche vor ihrem Eintritt während dreier Jahre die „jura civilia" studiert hatten, wird auf dem Provinzialkapitel in Barcelona (1299) die Ausnahme gemacht, dass sie sich mit diesem Studium weiter beschäftigen dürfen. Es bleibt aber den anderen auch jetzt noch untersagt, „cum prohibitum sit religiosis et in sacris ordinibus constitutis studium juris civilis".[2])

Der grössere Theil dieser in den Orden eingetretenen Juristen wird wohl unbekannt bleiben. Einige Namen mögen noch Erwähnung finden. Nach Sarti hat Gerardus de Valeto „Doctor Decretorum" im Jahre 1268, bevor er Profess im Dominikanerorden ablegte, sein Testament gemacht.[3]) Dasselbe wird aus den ersten Jahren desselben Dezenniums von dem berühmten Rechtslehrer Martinus de Fano[4]) berichtet; wie Sarti beweist, ist er nach dem Jahre 1260 Dominikaner geworden, und im Jahre 1270 sagt er von ihm, „qui multis ab inde annis religioso ordini nomen dederat".[5]) Ihm folgte 1280 Bernardinus de Monte Policiano nach dem Chronist Caccia „in jure civili competenter instructus".[6]) Unter denjenigen, welche noch unter den Dominikanern über römisches Recht in diesem Jahrhundert geschrieben haben, wird von Quétif et Echard, gestützt auf die Autorität von Barbaranus, Bartholomäus de Bregantiis genannt [7]); zu diesen gehört weiter

---

[1]) Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrh. S. 71.

[2]) Douais, Acta capit. prov. p. 648.

[3]) Sarti et Fattorini, De Claris etc. I^2 438—9.

[4]) Salimbene, Cronica. Mon. Germ. hist. Script. t. 32 p. 41—2; Sarti, De claris etc. I^2 146—51; 184 Nota 5; 186, 245, 248, Nota 6; v. Savigny, Geschichte usw. V^2 487—95; Schulte, Geschichte usw. II. 138—9; Denifle, Archiv II. 232.

[5]) Es liegt kein einziger Anhaltspunkt vor, mit den Analecta Ord. Praed. I. 72. 398; IV. 171 anzunehmen, es sei dies schon in den 20er Jahren geschehen.

[6]) Jean Mactei Caccia, Chronique du couvent des Prêcheurs d'Orviéto. ed. par Viel et Girardin, Rom. 1907 p. 101.

[7]) Quétif et Echard, Scriptores I. 258.

Petrus Falconis [1]), der ausserdem auch kanonisch-rechtliche Materien behandelte. Zur leichteren Orientierung in kanonisch-rechtlichen Fragen dienten die „Tabulae“ und Auszüge von Nicolaus de Gorian [2]), Martinus Polonus [3]), Wilhelmus Parisiensis [4]), Stephanus de Vicomercato [5]) und Petrus de Tarentasia.[6]) Bernardus Guidonus [7]) und Hermanus von Minden [8]) schrieben u. a. über strafrechtliche Materien. Eine staatsrechtliche Frage wird wohl die französisch vorgetragene und geschriebene Rede von Guillelmus de Hotun über das Recht eines Königs [9]) behandelt haben. Derartige Fragen wurden auch in dem Buche des Ptolomeus von Lucca „de regimine principum“ erörtert.[10])

Ueber die Macht der Päpste wurde von Angelus Nigri geschrieben.[11]) Ueber die gleiche Materie, sowie auch über die Macht des Königs handelte Johannes Parisiensis „der im Konflikte Philipps des Schönen mit Bonifaz VIII. ein entschiedener, wenn auch gemässigter Verteidiger der königlichen

---

[1]) Quétif et Echard, Scriptores I. 265.

[2]) Denifle, Archiv II. 234, Nicolaus de Gorian . . . fecit tabulam super Decretum et Decretales. Quétif (I. 443) meinte, dass Pignon hier irre und schrieb dieses Werk Nicolaus de Anesiaco zu. Da aber Pignon unabhängig von dem durch Denifle herausgegebenen Stamser Codex arbeitete, ist jetzt wohl der Zweifel aufgehoben und zugleich die Behauptung Schulte's widerlegt (Geschichte usw. II. 231 Note 2): „Quétif kennt eine tabula decreti von Nicolaus de Anesiaco nicht.“

[3]) Quétif et Echard, Scriptores I. 363. Schulte, Geschichte usw. II. 137—8.

[4]) Denifle, Archiv II. 233. Schulte, Geschichte usw. II. 99, Note 18.

[5]) Quétif etc. I. 461.

[6]) Nicolaus Trivet, Chronica bei d'Achery Spiciligium III. (Parisiis 1723) p. 206.

[7]) Delisle, Notice sur les manuscrits de Bernard Gui., Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale t. XXVII 2me partie. Paris 1879, p. 170—88 und Practica inquisitionis heretice pravitatis Document publié par C. Douais. Paris 1886 p. V „composé vers 1321“.

[8]) Denifle, Archiv II. 232. Quétif etc. I. 434.

[9]) Féret, La faculté de Théologie de Paris II. 569. Quétif etc. I. 460.

[10]) Denifle, Archiv II. 229. Eine Arbeit mit gleichem Namen von Godfridus v. Waterford kann hier nicht in Betracht kommen, vgl. Histoire litt. d. l. France, t. 21, p. 219 ss.

[11]) Quétif etc. I. 464.

Rechte wurde". [1]) Um die Mitte des 13. Jahrhunderts wurde von Vincenz von Beauvais [2]) (Speculum doctrinale 7.—10. Buch) der erste Versuch gemacht, um, wie Savigny sagt „die gesamte Rechtswissenschaft systematisch darzustellen und mit anderen Wissenschaften in Verbindung zu setzen". Wir haben also hier den ersten Versuch einer Rechtsencyklopädie. Eine besondere Bedeutung für die Literaturgeschichte des Rechtes hat dieses Werk noch wegen der darin vorkommenden, sonst unbekannten Schriften.

In diesem Zusammenhange ist die Frage zu erörtern, ob der bekannte Speculator Guillelmus Durantis auch zu dem Dominikanerorden gehörte. Echard [3]) bejaht es und meint, er sei etwa nach 1285 eingetreten. Schon er warnte vor der Verwechselung mit Durandus de S. Porciano, auf welcher nach Savigny teilweise die Beweise für die Zugehörigkeit des Durantis zum Orden des hl. Dominikus beruhten. [4]) Sarti [5]), obwohl anderer Meinung als Echard, indem er zugleich das von letzterem angegebene Eintrittsjahr verwirft, hält es nicht für unmöglich, dass er „sub extremae vitae spiritum" im Dominikanerorden Profess abgelegt, da er auf dem in der Dominikanerkirche St. Maria sopra Minerva in Rom errichteten Grabstein im Dominikanerhabit dargestellt wäre. Dieser Beweis, schon von Echard angeführt, wird von Savigny insofern irrtümlich wiedergegeben, als er den Beweis einfach auf ein Grab in der Dominikanerkirche stützt, anstatt auf einen Grabstein, auf dem er im Dominikanerhabit dargestellt wird, und das ist um so unbegreiflicher, da er sonst das Grabdenkmal, Sarti folgend, erwähnt. [6])

---

[1]) R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. S. 281, Kirchenrechtl. Abhandlungen, herausgegeben von U. Stutz, 6/8 Heft, Stuttgart 1903.

[2]) v. Savigny, Geschichte usw. V^2 434—6. Schulte, Geschichte usw. II. 120—2. In der von uns benutzten Ausgabe, Venetiis 1591, fängt dieses Traktat im 7. Buch an. v. Savigny (386) und Schulte (120) lassen es im 8. Buch anfangen, ja der letztere wirft Phillips vor, dass dieser es auch mit dem 7. Buch beginnen lässt (S. 122 Note 9). Sie geben nicht an, welche Ausgabe sie benützten. Die von Venedig ist aber fehlerhaft (vgl. Histoire litt. de la France t. 18 p. 470).

[3]) Quétif et Echard, Scriptores I. 480—3.

[4]) v. Savigny, Geschichte usw. V^2 581.

[5]) Sarti et Fattorini, De Claris etc. I^2 469—74.

[6]) v. Savigny, Geschichte usw. V^2 571—3.

Tiraboschi [1]) bleibt nach den Beweisführungen von Echard und Sarti im Zweifel. Le Clerc [2]) und Schulte [3]) gehen nicht weiter als Sarti in ihren Zugeständnissen. Nur beiläufig und ganz kurz gibt Denifle [4]) seine Meinung „minime Ordinis Praedicatorum, ut Echard et Jourdain asserunt".

Was auch in dieser Hinsicht wahr sein mag [5]), jedenfalls hatte Durandus in dem Dominikaner Latinus Malabranca, einem Magister Decretorum [6]), einen seiner Gönner, da er diesem sein „Speculum legatorum" widmete.[7])

Aus unserer Darstellung können wir sehen, dass es im Orden mehrere Juristen gegeben hat. Dass aber das Strafrecht und der Strafprozess nicht gerade „eine Hauptbeschäftigung" war, wie Schulte meint [8]), geht sowohl für das 13. Jahrhundert, als für die ganze Periode von den Dekretalen Gregors IX. bis zum Konzil von Trient aus Schulte selber hervor; denn von den 26 Dominikanerschriftstellern, die er für diesen Zeitabschnitt als von Bedeutung für das kanonische Recht angibt [9]), weiss er selber für die Behandlung des Strafrechts und des Strafprozesses nur fünf zu

---

[1]) Storia della letteratura italiana (1833) t. 8. p. 113.

[2]) Histoire littéraire de la France, t. 20, p. 436—9.

[3]) Geschichte usw. II. 147. Note 20. Er beschäftigt sich nicht weiter mit dieser Frage als in dem unbestimmten Ausspruch „Sarti hat die Fabeln wie die sonstigen falschen Notizen widerlegt."

[4]) Chart. Univ. Paris. II. p. 112, Note 26.

[5]) Ein Teil der Beweise beruht jedenfalls auf unrichtiger Voraussetzung. Man verwechselte das Bischofskleid des Guil. Durantis mit einem Dominikanerhabit. Dass er auf dem Grabdenkmal das erstere trägt, wissen wir aus V. Forcella, Iscrizioni delle chiese e d'altri edificii di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri. Roma 1868. Vol. I. n. 1555 p. 411 „abiti episcopali". So erklärten uns auch mehrere Augenzeugen. Ebensowenig hat die Abkürzung „Ord. Praed." hinter dem Namen von Guilelmus im jetzigen Epitaphium des Grabdenkmals einige Bedeutung; denn Forcella berichtet, dass jenes 1817 gemeisselt wurde, nachdem es 1670 zerstört worden war. Fontana (Sacrum theatrum dominicanum. Romae 1666), der seine frühere Meinung der Nicht-Zugehörigkeit (p. 236) geändert hat (p. 624) teilt das alte Epitaphium ohne diese Abkürznng mit (p. 626).

[6]) So der Chronist Johannes Mactei Caccia († um 1348), Chronique du Convent des Prêcheurs d'Orviéto ed. par Viel et Girardin, Rom 1907, p. 40.

[7]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I^2 479.

[8]) Schulte, Geschichte usw. II. 466.

[9]) ibid. 465.

nennen [1]), nämlich: Cajetanus, Bernardus Guidonis, Simon de Burnestona, Jac. Sprenger und Henricus Institor. Daher kann doch wohl von einer „Hauptbeschäftigung“ mit Strafrecht und Strafprozess schwerlich die Rede sein.

Was aber wohl eine Hauptbeschäftigung war und sich aus allem Vorhergehenden leicht ergibt, ist die Behandlung der rechtlichen Fragen, insoweit sie mit der Theologie in Verbindung standen. Nur unter dieser Beschränkung können wir Schulte zugeben, dass „regelmässig“ kanonisches Recht im Orden vorgetragen wurde und „einzelne Kanonisten für ihre Ordensbrüder in den Ordenshäusern lasen“.[2])

Wir haben jetzt noch zu erörtern, ob der Vorwurf, den Daunou den Dominikanern gemacht, dass sie nicht allein die Rechtswissenschaft, sondern auch ihre Vertreter, sowohl Legisten als Kanonisten [3]) geringschätzten, nach seinem zweiten Teil wahr sei.

Wenn wir Bologna, das Zentrum der Rechtsstudien, ins Auge fassen, so ist schon die Mitwirkung der dortigen Universität an der Heiligsprechung des hl. Dominikus ein sprechender Beweis für das gute Verhältnis, welches zwischen dem Orden und der Universität bestand. Der Erzdiakon Tancred, der bekannte Kanonist, war mit zwei andern vom Papst Gregorius IX. im Jahre 1233 beauftragt worden, die Untersuchung über das Leben, die Taten und Wunder des Heiligen zu leiten.[4]) In einem Schreiben, worin Tancred eine Kommission subdelegiert, wird erwähnt, dass die „Universitas scholarium Bononiae commorantium“ seine Heiligsprechung wünschte.[5])

Schon das Eintreten dieser Universitätskörperschaft für die Kanonisation des Ordensstifters spricht gegen die

---

[1]) ibid. 509. [2]) ibid. 464.

[3]) Histoire litt. de la France, t. 16, p. 79.

[4]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I² 659, II² 267.

[5]) ibid. I² 660 wird versprochen, die bis damals ungedruckte Urkunde im Appendix zu publizieren. In der Ausgabe 1888—96 ist sie aber ausgelassen. Sie ist zu finden: Analecta Ord. Praed. IV. 180—1. Note 3.

obige Behauptung Daunou's. Wir können aber auch noch andere mehr persönliche Verhältnisse gegen dieselbe Behauptung ins Feld führen.

Im Jahre 1219 war Ugolinus Presbyter „legum doctor" unter den Zeugen für den Kaufvertrag, welcher zwischen Petrus Lovelli und Magister Reginaldus: „nomine ordinis" „qui appellatur Ordinis Praedicatorum" abgeschlossen wurde.[1]) Im Jahre 1221 ist es wieder derselbe Ugolinus, von dem erzählt wird, dass er den Dominikanern 100 librae Bononienses geschenkt habe, um ihnen dadurch den Kauf eines Grundstückes zu ermöglichen.[2]) Ein anderer Legist, Rofredus Beneventanus, stiftete für die Dominikaner eine Kirche in Beneventi und wollte in ihr beerdigt werden.[3]) Andere, wie Albertus Odofredus[4]), Sinenomen Pipini[5]), Thomasinus Guidonis Ubaldini[6]), Martinus Sulimanus[7]), Dinus Mugellanus[8]), wurden in ihrer Kirche in Bologna begraben; wieder andere, auch einige von den Genannten, und ausser ihnen Bonrecuperus Porrus[9]) und Fridericus de Scalis[10]) gedachten des Ordens in ihren Testamenten.

Auch kam es vor, dass das Dominikanerkloster für Versammlungen benutzt wurde; so 1303[11]) als Albertus Carrarius daselbst mit einigen hervorragenden Männern über die erlassenen Beschlüsse der Volksversammlung beratschlagte.

Ein gleiches Wohlwollen brachten dem Orden die Lehrer der Notariatskunst[12]) entgegen.

Von den Kanonisten S. Richardus, Zoen Tercararius, Aegidius Fuscararius und Petrus Capretii sind die einen im Dominikanerkloster begraben, die andern begünstigten den Orden in ihrem Testament.[13])

---

[1]) Balme et Lelaidier, Cartulaire ou histoire diplomatique de St. Dominique. Paris 1897 II. 259 „Interfuerunt dominus Ugolinus legum doctor etc.

[2]) Balme et Collomb, Cartulaire ou hist. dipl. de St. Dominique, Paris 1901 III. p. 407 „centum libre Bononenorum, quas Dominus Ugolinus doctor legum dedit Praedicatoribus."

[3]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I² 132, 138.

[4]) ibid. I² 192—3; II² 78—83.

[5]) ibid. I² 215.

[6]) ibid. I² 240.

[7]) ibid. I² 246—7; II². 85—7.

[8]) ibid. I² 259.

[9]) ibid. I² 215.

[10]) ibid. I² 233.

[11]) ibid. I² 230.

[12]) ibid. I² 508, Note 1, 511.

[13]) ibid. I² 413, 415, 449—50, 458—9 (vgl. II² 197—9).

Eine besondere Erwähnung verdient Henricus de Segusia (-Hostiensis). Ein Beweis seiner Freundschaft war es auch, als er in seiner Summa aurea die Mendikanten ermunterte, dass sie sich doch der Seelsorge widmen möchten, bei dem bestehenden Mangel an einer tauglichen Seelsorge. [1]) Als Kaplan hatte er einen Dominikaner Otto, der 1267 Bischof von Minden wurde. [2]) Im Jahre 1271 starb Hostiensis und wurde in der Dominikanerkirche zu Lyon begraben. [3]) Auf dem Generalkapitel in Florenz wurde ein Jahr nach seinem Tode verordnet, dass jeder Priester für ihn drei hl. Messen lese, die Kleriker aber, die noch nicht Priester waren, sollten statt jeder hl. Messe 7 Psalmen „cum letania" und die Konversen 100 Pater noster und Ave Maria beten. [4])

Einen letzten Beweis für das — von Daunou bestrittene — gute Verhältnis sehen wir noch darin, dass 1253 dem Erzdiakon Philippus und fr. Daniel vom Papst Innocenz IV. der Auftrag erteilt wurde, die vom Rektor und Scholaren ausgearbeiteten Statuten zu untersuchen und dieselben, wenn sie richtig wären, mit apostolischer Autorität zu bekräftigen. [5])

---

[1]) l. 3. t. De statu monach. (Venetiis 1574 col. 1045). Sciendum est igitur quod cura et regimen animarum committi possunt monacho, et debet hoc etiam fieri ex causa, puta quum clerici saeculares idonei non inveniuntur, quia nulli sunt in scientia, pessimi quoad vitam . . . Caveant igitur sibi amici nostri praedicatores et minores qui colligentes grana quae penes nos inveniunt, vix relinquunt paleas, nam curialiter agerent si aliquos reddendo nostra(m?) inopiam sublevarent . . . et facilius conceditur quod monachus ad praesulatum ascendat, quam quod praesul ad monachatum descendat, vgl. auch Comm. c. Nimis prava X. De excess. prael. 5 (Venetiis 1581, p. 76a).

[2]) Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts. S. 16. Für die Beziehungen von Hostiensis zu dem ersten Dominikaner-Kardinal Hugo von St. Cher vgl. Sassen O. P., Hugo von St. Cher (Bonn 1908) S. 27, 31, 51, 60, 131—2. Der hier genannte Heinrich von Embrun ist derselbe wie Hostiensis. So lesen wir bei Johannes de Friburgo „Summa Confessorum Luguduni a⁰ 1518 im „Prologus in libellum quaestionum casualium" „et plura de summa domini Ebrudunensis que dicitur copiosa, qui postmodum fuit cardinalis Hostiensis, unde et a quibusdam nominatur summa domini Hostiensis" und im Prolog zu der Summa Confessorum „compilatorem quoque Summae copiosae, quem priori libello Ebrudunensem nominavi in hac compilatione nomino Hostiensem, quia nunc sic communiter ab omnibus nominatur tamquam a dignitate excellentiori.

[3]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I^2 443.

[4]) Acta cap. gen. (Reichert) I. 165.

[5]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I^2 424; II^2 174.

Kapitel III.

Der hl. Thomas v. Aquin in rechtswissenschaftlicher Beleuchtung.

Das Leben und die wissenschaftliche Tätigkeit des hl. Thomas. — „De regimine principum“ und „de regimine Judaeorum.“ — Die Kommentare zu den juristisch bedeutsamen Werken des Aristoteles. — Die Benützung der Rechtsquellen beim hl. Thomas. — Sein Verhalten gegenüber den Juristen und der Rechtswissenschaft.

Es ist wenig ermutigend, wenn ein in der Gelehrtengeschichte des Mittelalters so bewanderter Forscher wie Denifle über die verwirrte Chronologie der ersten Lebensbeschreibungen des hl. Thomas spricht. [1]) Sein Vorhaben, diese Frage einmal anderswo im Zusammenhang zu behandeln, konnte er nicht mehr ausführen.

Schon über das Geburtsjahr bestehen Streitigkeiten. Echard [2]) ist der Meinung, der Heilige sei wahrscheinlich 1227 geboren, de Rubeis [3]) setzt als wahrscheinlicher die Jahre 1225–26. Die Frage nach dem Geburtsjahr hätte weniger zu bedeuten, wenn wir nur über seine Studien mehr Gewissheit hätten. Die erste Erziehung bei den Benediktinern von Monte Cassino [4]) kommt hier weniger in Betracht; dagegen

---

[1]) Universitäten I. 972; Archiv II. 180; Chart. Univ. Par. I. 270, Note 1.

[2]) Quétif et Echard, Scriptores I. 271. Da der Artikel über den hl. Thomas mit einem Sternchen gezeichnet ist, so rührt er von Echard her; vgl. ibidem Praefatio.

[3]) De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquiniatis dissertationes criticae et apologeticae (Venetii 1750), Disp. I. c. 9. In der editio Leonina der Werke des hl. Thomas t. I. (Romae 1882) sind sie zu finden XLVI—CCCXLVI.

[4]) Ptolomaeus Lucensis, Hist. eccl. l. 22 c. 20 apud Muratori Rerum italic. script. t. XI. Guilelmus de Tocco. Vita S. Thomae n. 5. Acta Sanctorum Martii t. I.

möchten wir gerne mehr wissen über seine Studien an der Universität Neapel. Sie sind wohl als eine Fortsetzung jener von Monte Cassino anzusehen, wenn einige Uebereinstimmung unter den ersten Zeugen über seinen Studiengang hergestellt werden kann. [1]) Jedenfalls warnt Denifle, dass der von Wilhelm von Tocco als Magister der „studia naturalia“ genannte Petrus de Hibernia — sofern dieser Name richtig angegeben ist — nicht verwechselt werden darf „mit dem Rechtslehrer Petrus de Isernia, der mit dem in den Epp. Petri de Vineis .. erwähnten Peter de Hibernia identisch ist.“ [2])

Wir können mit Denifle in Uebereinstimmung mit Echard [3]) und de Rubeis [4]) annehmen, dass Thomas nicht früher als 1243 in den Orden der Dominikaner eingetreten ist. Nach Zeugnis von de Tocco [5]) sollte er in seiner bald darauf erfolgten Gefangenschaft für sich u. a. den Liber Sententiarum des Petrus Lombardus studiert haben, sodass er bei seiner Entlassung wissenschaftlich schon so gebildet war „quasi diu mansisset in studiis scholasticae disciplinae.“ [6]) Die Zeit der Gefangenschaft wird von den verschiedenen Autoren des 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts verschieden bestimmt. [7]) — Ebenso bleibt unsicher, ob Thomas

---

[1]) Ptol. Luc. Hist. eccl. l. 22 c. 20 ibidem (in abbatia Monte Cass.) in sua pueritia in Logicalibus et naturalibus optime profecit. Barth. de Capua, Processus de Vita S. Thomae Aquinatis n. 76. Acta Sanctorum Martii t. I. Missus ad Neapolitanum studium in grammaticalibus et logicalibus omnes antecedebat. Guillelmus de Tocco, Vita n. 6. Neapolim mittitur ut sub magistri Martini in grammaticalibus et logicalibus et magistri Petri de Hibernia studiis in naturalibus edocetur. Petrus Calo. Vita S. Thomae Aq. (ed. Prümmer, Tolosae 1911) c. 4. misit pater filius neapolim, ut esset grammatica, dyalectica et rhetorica eruditus adprime. Nam cum martinum preceptorem in gramatica in brevi excederet, traditus est magistro petro ybernico, qui in logicalibus et naturalibus eum instruxit. Um diese Zeit gab es in Neapel Professoren beider Rechte und Magister der freien Künste (Denifle, Universitäten I. 456).

Mit der Rhetorica war gewöhnlich eine Einführung in die Rechtswissenschaft verbunden (vgl. oben S. 10, Note 2), wenn sie nicht in diese letzte aufging, wofür die Rhetorica ecclesiastica (in Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter, herausg. v. Wahrmund, Bd. I, Heft 4, a⁰ 1906) ein Beispiel bietet.

[2]) Die Universitäten, I. 456—7 n. 972. Es war dies die Meinung von de Rubeis, Diss. I. c. 4. n. 2. [3]) Quétif et Echard I. 271.

[4]) Diss. I. c. 9 n. 1. [5]) Vita n. 10. [6]) Vita n. 12.

[7]) De Tocco, Vita n. 12, fere per duos annos. Gerardus de Fracheto, Vitae patrum (edit. Reichert, p. 201) quasi per annum. Barth.

vor 1245 in Köln [1]) studiert habe. Dass er dem Albertus Magnus nach seinem ersten Aufenthalt in Köln 1245 nach Paris gefolgt sei, oder überhaupt in Paris studiert habe, kann nicht vorbehaltslos ausgesprochen werden. [2]) Mit mehr Bestimmtheit wissen wir, dass er seit dem Jahre 1248 unter den Hörern des sel. Albertus auf dem zu Köln in diesem Jahre errichteten Studium generale war. [3]) Von Guil. de Tocco wird berichtet, er habe dort bei Albertus Vorlesungen über Dionysius' Schrift „de divinis nominibus“ und über die Nicomachische Ethik des Aristoteles gehört [4]), was wohl ausserhalb der ordentlichen Aufgabe solcher Anstalten war, wie wir gesehen. 1251 oder 1252 ging er nach Paris, um Vorlesungen zu halten über die Sentenzen des Petrus Lombardus [5]) und wurde daselbst 1256 Magister der Theologie.[6]) An dem Streit, der um diese Zeit besonders in Paris über die Rechte und Privilegien der Mendikanten ausgebrochen war und welchem auch die „Magistri decretorum“ nicht ferne blieben [7]), nahm er regen Anteil. Auf den Streit bezieht sich sein Opusculum „Contra impugnantes“. [8]) In diese Zeit fällt noch eine andere Arbeit, „De veritate“ genannt. [9]) Bei dem Aufenthalt in Paris begann er auf Antrieb des bekannten Dekretalensammlers Raymund von Pennaforte die „Summa contra

---

de Capua. Processus n. 76, plus quam per annum. Thomas Cantipratanus Miraculorum etc. sui temporis libri duo. l. 1. c. 20 (Duaci 1597, pag. 67 annis duobus vel tribus. Ptolomaeus Lucensis Hist. eccl. l. 22. c. 21 longo tempore.

[1]) P. de Loë, De vita et scriptis B. Alberti Magni. Analecta Bollandiana (a⁰ 1900) t. 19, p. 259.

[2]) Michael, Geschichte des deutschen Volkes III (1903) S. 77.

[3]) Ptol. Luc., Hist. eccl. l. 22. c. 21; Guill. de Tocco, Vita n. 13; Colonna bei de Rubeis. Disp. II, c. 1. n. 2 p. LXXIX col. 1; Denifle, Die Universitäten I. 389, Note 705; Chart. Univ. Paris n⁰ 270, Note 1, p. 307.

[4]) Vita n. 13.

[5]) Denifle, Chart. Univ. Par. I. 270, Note 1, p. 307.

[6]) ibidem n⁰ 270.

[7]) Guill. de S. Amore, Opera p. 109. In Histoire litt. de la France, t. 19, p. 201 . . . ego una cum aliis magistris et scolaribus theologiae et magistris decretorum collegi authoritates praedictas. So schrieb er in De periculis novissimorum temporum.

[8]) Denifle, Chart. Univ. Par. I. n⁰ 256, Note 6, p. 297; n⁰ 288, Note 6, p. 333.

[9]) De Rubeis Diss. XI. c. 1—2.

Gentes", welche später in Italien, doch vor 1264, vollendet wurde. [1]) Seine Bearbeitung der Werke des Aristoteles unternahm er unter Mithilfe von Wilhelm von Moerbeke nach seiner Rückkehr in Italien 1261, allem Anscheine nach auf Befehl des Papstes Urban IV., um der drohenden Gefahr eines missverstandenen arabischen Aristoteles vorzubeugen. [2]) 1265 wurde ihm die Leitung des Studiums in Rom übertragen. [3]) Nach diesem Jahre hat er auch mit der Abfassung derjenigen Schriften begonnen, welche zusammen mit „De Veritate" Quaestiones disputatae genannt werden. [4]) Die Meinung Touron's, dass er in den 60er Jahren einen Lehrstuhl der Theologie in Bologna innegehabt habe, findet nach den Historikern der Bologner Hochschule keinen einzigen Anhaltspunkt in den ältern Autoren. [5]) Höchstens war er dort auf dem Generalkapitel 1267, wenn es wahr ist, was de la Flamma darüber aufgezeichnet [6]) hat und was mit einem vorübergehenden Aufenthalt in dieser Stadt stimmen würde. [7]) 1269, vielleicht schon 1268, war er wieder in Paris, wo er in einem gleichen Streit wie in den 50er Jahren schriftstellerisch tätig war. Hier entstand ein Teil der Questiones quod-

---

[1]) De Rubeis, Disp. XII. c. 1.

[2]) Mandonnet, Siger de Brabant etc. LIV—LVI, LXXIV.

[3]) Douais, Acta capit. prov. 1265. Anagni. Fratri Thomae injungimus quod teneat studium Romae. Wenn wir dazu in Erwägung ziehen das wichtige Zeugnis des Chronisten Joannes Mactei Caccia († ungefähr 1348) Chronique du couvent des Prêcheurs d'Orviéto ed. par Viel et Girardin, Rom 1907, p. 40 „sua procuratione sollicita a papa Clemente (V) memorato impetravit (Nicholaus de Prato) quod in sacro palatio esset Magister et Doctor frater predicator, quod a tempore fratris Alberti de Alamania (1256 vgl. Thomas Cantipratanus. Miraculorum etc. l. 2. c. 10 § 24 p. 141) nullus deinceps fratrum nostrorum legere seu docere valuit in antedicto sacro Palatio", dann ist es schwer, das Zeugnis von Ptol. Luc. (Hist. eccl. l. 22. c. 24) „Isto autem tempore (Urbani IV.) tenens (Thomas) studium Romae" als ganz richtig der Zeit nach anzunehmen, denn die Leitung des „studium Curiae" wird von Caccia ausgeschlossen (vgl. da auch p. 43). Auch Denifle (Die Universitäten I. S. 308, Note 356) will das tenere studium Romae „nicht auf das Studium an der Kurie, sondern auf das im Orden" bezogen wissen.

[4]) De Rubeis. Diss. XI. c. 2.

[5]) Sarti et Fattorini, De claris etc. I^2 620—1.

[6]) G. de la Flamma, Cronica Ord. Praed. (ed. Reichert p. 100).

[7]) So Tocco, Vita n. 26.

libertales.[1]) Bis 1272 verblieb er in dieser Stadt. In diesem Jahre übernahm er die Leitung des neu errichteten „Studium generale“ der Theologie in Neapel.[2]) Sein 1265 angefangenes und in Paris weitergeführtes Hauptwerk „Summa theologiae“ setzte er hier fort [3]), liess es aber bei seinem Tode (7. März 1274) unvollendet.

Wir haben nur einen Teil seiner Hauptwerke genannt. Es würde zu weit führen, all seine Kommentare zu den Büchern der hl. Schrift und die Opuscula aufzuzählen. Nur seine Erklärungen der zwei ersten Decretalen von der Sammlung Gregorius' IX. wollenwir noch erwähnen, obwohl sie dogmatische Fragen behandeln.[4])

Für die Frage der Authentizität und der Zeitbestimmung seiner Werke sind die Arbeiten von Echard [5]) und von de Rubeis [6]) noch immer grundlegend.

Es bedürfen einige neuere Arbeiten hie und da wohl einer Vervollständigung und Berichtigung, wo es sich um jene Werke des hl. Thomas handelt, die bei Behandlung seiner Staats- und Rechtslehre herangezogen werden.

Fast immer bleibt bei diesen unberücksichtigt der von Uccelli aufgefundene und herausgegebene Katalog[7]) der Werke des hl. Thomas, der dem „Processus inquisitionis factae super vita, conversatione et miraculis“ in den Acta Sanctorum hätte hinzugefügt werden sollen. Ebenso der

---

[1]) Mandonnet Siger de Brabant etc. XCVIII ss., CVI—CVII. Es entstanden in dieser Zeit die opuscula „De perfectione vitae spiritualis“ und „Contra retrahentes“.

[2]) Ibid. CCXV, CCXVIII. Wir sahen, dass der hl. Thomas viel in fremden, und in ihren Einrichtungen sehr verschiedenen Ländern herumgereist ist, was Maurenbrecher (Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898 S. 11, 41, 44, 50) wohl übersehen hat, wenn er dem hl. Thomas in rechtlicher und wirtschaftlicher Hinsicht nur Kenntnis der italienischen sogenannten Stadt-Staaten zuschreibt.

[3]) Quétif et Echard I. 272; de Rubeis, Disp. XIII. c. 7.

[4]) De Rubeis, Disp. VIII. c. 3. n. 1.

[5]) Scriptores Ordinis Praedicatorum (Lutetiae Parisiorum 1719). I. 271—347.

[6]) Oben S. 75, Note 3.

[7]) Due documenti inediti per la vita di San Tommaso di Aquino La scienza e la fede, Napoli 1873. Separatdruck 6—10. Siehe auch Mandonnet, Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin in Revue thomiste 1909, p. 155 ss.

von Denifle herausgegebene Stamser Codex.[1]) Dieser hat besondere Wichtigkeit, weil hier die Schriften des hl. Thomas in jenem Teile vorkommen, dessen Redaktion sehr wahrscheinlich in das Ende des 13. Jahrhunderts reicht.[2])

Mit besonderer Vorliebe wurde von den oben angedeuteten Schriftstellern das unvollendete Buch des hl. Thomas behandelt, welches „de regno ad regem Cipri“[3]) oder „de regimine principum“ genannt wird.

Zu wissen, wer dieser König von Cypern war, ist von der grössten Wichtigkeit, um bestimmen zu können, in welcher Zeit dieses Buch geschrieben wurde. Echard[4]) ist der Meinung, es sei wahrscheinlicher Hugo II. († 1267) als Hugo III. gewidmet, der jenem in der Regierung von Cypern nachfolgte. Für die Widmung an Hugo III. trat Ch. Jourdain[5]) gegen Echard ein, obwohl ohne durchschlagende Gründe. Im ersten Falle würde der Tod des Königs, im letzten Fall der Tod des Autors der Grund sein, dass das Buch unvollendet blieb. Eine dritte Meinung wird von Uccelli[6]) vorgebracht; er findet es unwahrscheinlich, dass ein solches Buch für einen jungen Mann wie Hugo II. — er starb im

---

[1]) Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrh. im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters (1886) Bd. 2, S. 237—8.

[2]) Denifle, Archiv II. 199; Mandonnet in Revue thomiste 1909, pag. 564.

[3]) Archiv II. 237. Uccelli, Due documenti etc. . . . „De regno ad regem Cypri“. Die Beweise für die Autorschaft, jedenfalls eines Teiles des hl. Thomas sind zu entscheidend (vgl. de Rubeis, Disp. XXII. c. 2), als dass wir uns hier noch weiter mit der vor einigen Jahren ohne weiteres geäusserten Meinung (Ashley, Englische Wirtschaftsgeschichte, deutsche Uebersetzung von Oppenheim a° 1896 I. 223, Note 118) diese Arbeit de regimine principum ist, dem hl. Thomas zugeschrieben aber wahrscheinlich von Ptolomaeus v. Lucca verfasst, zu beschäftigen haben.

[4]) Quétif et Echard I. 337; de Rubeis, Disp. XXII. c. 1. n. 1. verweist nur nach ihm „egregie disserentem“. Jenen folgt Zeiller, L'idée, de l'état dans St. Thomas d'Aquin, Paris 1910 p. 8—9.

[5]) La philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858 I. 148—9.

[6]) Intorno a due opuscoli di S. Tommaso d'Aquino sul Governo de' sudditi al re di Cypro ed alla duchessa di Fiandra. La scienza e la fede. Napoli 1870.

Alter von 15 Jahren — bestimmt gewesen sei [1]; ausserdem wurde von ihm dieses Buch in einer Handschrift gefunden mit dem Anfang „Incipit patris Tomasii ad Henricum regem Cypri". [2]) Es war der einzige Codex, der präzisierte, welcher König von Cypern gemeint ist. Da dieser 1253 starb [3]), sollte das Werk um diese Zeit verfasst und infolge des Todes jenes Königs unvollendet geblieben sein.

Obwohl Uccelli sehr gute Gründe für seine Meinung beibringt, werden sie doch gewöhnlich nicht einmal erwähnt, und man beruft sich nur auf Echard oder de Rubeis, von denen der Erste die Beweise sowohl für Hugo II. als Hugo III. bringt.

Thoemes [4]), Boulas [5]), Bosone [6]), Crahay [7]), Schaepman [8]) und auch Maurenbrecher [9]) nehmen mit Berufung auf Echard und de Rubeis an, das eigentliche Werk des hl. Thomas gehe nur bis zur Hälfte des 4. Kapitels des 2. Buches. Sie gehen aber auseinander in ihrer Beurteilung der übrigen Teile des 2. Buches und des 3. und 4. Buches.

Echard [10]) ist der Meinung, das 2. Buch sei von Ptolomaeus de Lucca nach Aufzeichnungen des hl. Thomas vollendet worden; Ptolomaeus habe dann von sich aus das 3. und 4. Buch hinzugefügt. Thoemes hat die Beweisführung Echard's nicht richtig wiedergegeben. Aus jenem würde man schliessen, dass nach Echard von Ptolomaeus de Lucca ein Teil des 2. und das ganze 3. und 4. Buch nach den Auf-

---

1) Ibidem Separatdruck p. 9.

2) ibidem 10.

3) ibidem 21.

4) Commentatio litteraria et critica de Sancti Thomae Aquinatis operibus ad ecclesiasticum politicum, socialem statum reipublicae christianae pertinentibus deque ejus doctrinae fundamentis atque praeceptis Berolini 1875 p. 38—42.

5) S. Thomae de regimine principum doctrina (Barri-Ducis 1880) p. 11—20.

6) Der Aufsatz „de regimine principum" von Thomas von Aquin, Bonn 1894, 1—22.

7) La politique de St. Thomas d'Aquin, Louvain 1896, XXI—XXIII.

8) St. Thomas van Aquino, Utrecht 1898, blz. 17—8, 26.

9) Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898, s. 16. Wie wir sahen, wurde „De regno ad regem Cypri" nicht „der Ueberlieferung nach", wie er meint, dem König von Cypern gewidmet und darf auch nicht die Untersuchung von de Rubeis „für diese Frage als abschliessend zu betrachten" sein.

10) Quétif et Echard I. 336—7, 543.

zeichnungen des hl. Thomas zusammengestellt wurde. Thoemes dagegen will nur eine Scheidung zugeben nach der theologischen und philosophischen Behandlung der Materie für den 1. Teil, der dem hl. Thomas unzweifelhaft zuzusprechen ist, und nach einer mehr historischen Behandlung des Stoffes für das „cetera". Zweitens will Thoemes nur zugeben, dass Ptolomaeus die Bücher des hl. Thomas benützt habe, und macht deshalb zum ersten Mal aufmerksam auf einen Passus in l. 3. c. 9, der wörtlich übereinstimmt mit der Summa theologica (1ª qu. 96 a 1. c.), was in dieser Verbindung nur als Gegensatz angesehen werden kann zu der Benützung der vom hl. Thomas hinterlassenen „Schedae" auch für diesen Teil. [1])

Echard's Schlussfolgerung dagegen lautet: Ex his colligo nec ipsum secundum librum a Thoma finitum sed ex ejus schedis forsan a Tholomaeo de Lucha completum cui alios duos tertium et quartum addiderit" [2]), und an anderer Stelle noch deutlicher „Tholomaeus vero schedis Thomae cetera ad finem libri 2 adjecit tum et alios duos libros qui jam tertius et quartus dicuntur, sed revera opus sunt distinctum propriis concinnavit". [3]) Ob aber diese Meinung Echards zu Recht besteht, ist eine andere Frage.

So hat de Rubeis schon an der Autorschaft des Ptolomaeus für die zwei letzten Bücher Zweifel geäussert, da sie einerseits eine eigentümliche Aehnlichkeit, anderseits manchmal sehr geringe Uebereinstimmung mit dessen historischen Arbeiten aufweisen. Dem hl. Thomas spricht er sie immer-

---

[1]) Commentatio litteraria etc. p. 40 ... pro certo constat a Thoma Aquinate ipso hoc opusculum scribi coeptum esse non tamen ad finem, sed tantum perductum esse ad haec quarti capitis libri secundi verba: Opportunum est igitur ... Opus deinde susceptum a verbis subsequentibus „Quia ut Seneca dicit ... etc. Ptolomaeus ille de Lucca perfecit, qui Jourdaino minori et Quétifo schedis a Thoma relictis usus esse videtur, quod nos quidem non habemus persuasum; Thomae enim pars gemina de principiis secundum theologiam et philosophiam disserit; cetera praecipue nititur in historia sacra et profana. Id unum concedimus Ptolomaeum Aquinatis opera adhibuisse; invenimus enim rem singularem cujus nemo adhuc memor fuit aut monuit. Dicimus autem ea verba, quibus l. 3. c. 9. de dominio ejus disseritur quod hominis super animalia est proprium ... eadem emin legimus etc. Unter „cetera" haben wir dann nicht nur das Fehlende des 2. Buches, sondern auch die weiteren Bücher zu verstehen, da Thoemes aus dem 3. Buche argumentiert.

[2]) Quétif et Echard I. 336—7. [3]) Ibidem I. 543.

hin ab.[1]) Mit Recht hat Thoemes noch bemerkt, dass mit dem 4. Buch das Werk nicht abgeschlossen sei.[2])

Bosone hat in der Dissertation, die er schrieb um sein viertes Doktordiplom zu erwerben, allen vorsichtig geäusserten Meinungen mit einem Schlage ein Ende zu machen gesucht. Zu den von Echard, de Rubeis und Ch. Jourdain angeführten Beweisen hat er keine neuen hinzugefügt. Quétif und Echard werden damit entkräftet, dass ihre Meinung sich „nur auf die ganz äusserliche Autorität von 5 codices“ gründe.[3]) Die drei neuen von Uccelli aufgefundenen codices werden nicht einmal erwähnt.[4]) Wo de Rubeis für die Autorschaft des Ptolomaeus de Lucca das 3. und 4. Buch betreffend nur einen Zweifel aufstellt, sagt er: „De Rubeis schliesst mit Recht, dass Ptolomaeus die zwei letzten Bücher unserer Schrift nicht verfasst habe.[5]) Diese nicht richtig wiedergegebene Aeusserung muss die Stelle eines Beweises einnehmen, dass Ptolomaeus von Lucca das 3. und 4. Buch nicht geschrieben habe. Seine ganze Beweisführung, dass alle 4 Bücher dem hl. Thomas zuzuschreiben sind, beruht auf der Interpretation der Worte eines Zeitgenossen. Johannes Colonna[6]) gibt nämlich in seinem Traktat „De viris illustribus“ eine Liste der Werke des hl. Thomas; darunter zählt er auch „de regimine Regum ad regem Cypri“ und fügt bei „quod quidem opus minime complevit“.[7]) Kraft dieses Textes wird der Schluss gezogen: „Ich behaupte, dass das ganze Opusculum als das echte Produkt des Genies des hl. Thomas von Aquino anzusehen ist.“[8]) Was in dieser Verbindung wohl etwas paradox klingt, sucht Bosone so zu erklären: Das Wort „minime complevit“ bedeutet „ad unguem non perduxit, non castigavit“, d. h. nach ihm der hl. Thomas habe nur einen Teil in eine endgültige Fassung bringen können, aber es schliesse nicht aus, dass er das Uebrige wenigstens vorbereitet hatte

---

[1]) Disp. XXII. c. 1—2; in c. 2—3 daselbst kann man auch einige der im 3. Buch vorkommenden Anachronismen finden.

[2]) Vgl. unten S. 89.

[3]) Der Aufsatz „De regimine principum“ S. 21, Note 2.

[4]) Intorno a due opusculi etc. p. 4.

[5]) Bosone, Der Aufsatz usw. S. 19.

[6]) Siehe über ihn de Rubeis, Disp. II. c. 1. p. LXXVI-LXXXI. Nach Denifle (Die Universitäten I. S. 316 Note 391) gehört dieser Johannes Colonna zum 14. Jahrh., vgl. auch Mandonnet, Des écrits authentiques etc. in Revue thomiste 1909. p. 571—2.

[7]) Ibidem LXXVII. col. 1.

[8]) Bosone S. 19.

und jedenfalls schliesse es nicht ein, „dass er nur das 1. Buch und drei Kapitel des 2. Buches geschrieben, und ein anderer das 2. vollendet habe; und noch weniger die sonderbare Behauptung, dass keine Beziehung zwischen den ersten und den letzten zwei Büchern zu finden sei". [1]) So weit uns bekannt ist, hat noch keiner aus diesem Text „minime complevit" die oben zitierte Behauptung gezogen, welche sich aber wohl mit andern Gründen beweisen lässt.

Wir geben gerne zu, dass „die ersten Biographen und Zeitgenossen des Thomas" und selbst „derjenige, welcher der vermutliche Fortsetzer ist", darüber vollständig schweigen, ob ein anderer als Thomas es fortsetzte.[2]) Sie sagen aber auch nicht, dass ein anderer es nicht tat oder dass der hl. Thomas einen Teil zur endgültigen Fassung brachte und das Uebrige schon vorbereitet hatte. Hätten sie in dem einen oder andern Sinne deutlich gesprochen, so wäre diese Frage schon gelöst. Da das nicht der Fall ist, sind andere Gründe anzuführen. Unter mehreren erwähnen wir „die ganz äusserliche Autorität" der Codices. Die ganz willkürliche Interpretation der Stelle „minime complevit" hat jedenfalls geringeren Wert, als die von Bosone gering geschätzte äusserliche Autorität der Codices. Es ist nicht unmöglich, dass Ptolomaeus von Lucca diese Arbeit des Aquinaten vollendete. Auch ist es möglich, dass für dieses Werk des hl. Thomas gilt, was von einigen seiner andern unvollendeten Arbeiten vermutet wird, dass man nämlich aus einem fremden Werke den mangelnden Teil ersetzte.[3])

Echard[4]) berichtet, dass er in der von Laurentius Pignon verfassten Liste unter den Werken des Ptolomaeus nur den Titel: De regimine . . . vorfand. Seine Vermutung, als wäre dem „De regimine" das „principum" hinzuzufügen, ist jetzt sicher begründet. Der Stamser Codex lässt die Notizen von Pignon an Autorität gewinnen, wie Denifle bemerkt, und jener Codex schreibt Ptolomaeus ein Werk „de regimine principum" zu.[5]) Trotz der verschiedenen Ueberschriften braucht der von Ptolomaeus in seinem Hexaemeron genannte von ihm verfasste Traktat „de Jurisdictione Imperii et Summi

---

[1]) Bosone, Der Aufsatz usw. S. 20.

[2]) Ibidem 22.

[3]) Mandonnet, Siger de Brabant etc. CCXVI Note 3, vgl. dazu CXXXVI Note 2.

[4]) Scriptores Ord. Praed. I. 543.

[5]) Archiv II. 200. 229.

Pontificis“ [1]), nicht von seinem „De regimine principum“ verschieden zu sein; denn der Gegenstand, den jener Titel zu behandeln verspricht, wird auch wohl unter dem letztern Titel gefunden. [2])

Der Meinung Endres’ hinsichtlich der Authentizität des ersten Buches können wir nicht beistimmen. Er sagt: „Auch an diesem Reste (De reg. princ. l. 1. und nicht ganz das erste Kapitel des folgenden Buches) scheint, nach innern Kriterien zu urteilen, die spätere Redaktion so wenig echte Bestandteile übrig gelassen (oder vielleicht auch vorgefunden) zu haben, dass man Bedenken tragen muss, auch nur diesen Rest als Beleg Thomistischer Doktrin heranzuziehen.“ [3]) Obwohl sich gelegentlich eine untergeordnete Aeusserung vorfindet, die mit seiner sonstigen Doktrin in Widerspruch steht [4]), so glauben wir doch, so lange das Gegenteil nicht aus den Handschriften erwiesen ist — dass gerade die Einheit und der Ordnungsgeist, welche in diesem ersten Buche herrschen, ein schlagender Beweis für seine Unverdorbenheit bilden und als Norm gelten können, um einen Teil des zweiten, das dritte und das vierte Buch zu beurteilen.

Wenn wir auf das Werkchen noch etwas näher eingehen, wird uns dies klar werden. Im „argumentum operis“ gibt er an [5]), dass er im Sinne habe „ut regi librum de regno scriberem in quo I. et regni originem II. et ea, quae ad regis officium pertinent, secundum scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem.“ Hiermit ist die Haupteinteilung und sind die Beweisquellen angegeben.

---

[1]) Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, S. 22—3.

[2]) Vgl. z. B. l. 3. c. 10 ss., welcher Anhang gewöhnlich mit dem authentischen Teil von „de regimine principum“ gedruckt wird; vgl. unten S. 88 f.

[3]) Staatslexikon (Görres-Ges.) V^2 Sp. 689. Vorsichtiger sagt Hertling: „Ich bekenne, dass ich selbst sehr im Zweifel bin, ob auch nur das erste Buch, in der Gestalt, in der es vorliegt, wirklich von Thomas herrührt.“ Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik 1897, S. 167.

[4]) z. B. l. 1. c. 14. Die Aeusserungen über die Sklaven, vgl. damit 2_a 2^{ae} qu. 104. a. 5; vgl. Talamo, La schiavitù nelle opere dei dottori scolastici, Rivista internazionale (a° 1907) vol. 44. p. 179—81, 482, vol. 45, 164 ss.

[5]) Wir benützen die Ausgabe von Vivès, Opera omnia S. Thomae Aquinatis (Parisiis 1889) t. 27.

Im ersten Buch c. 1 wird die Notwendigkeit einer leitenden Autorität begründet; weiter werden die verschiedenen Regierungsarten, die zum Wohl und Weh der Völker dienen, genannt und untersucht, welche Regierungsform unter Beobachtung aller Umstände die empfehlenswerteste sei. (c. 1—6) In c. 7—11 werden, als weitere Entwicklung des Resultates, die Belohnungen des guten Königs und die Gefahren, denen ein schlechter König ausgesetzt, angegeben. Er schliesst dann, den 1. Teil zusammenfassend, c. 11 mit den Worten: „De rege autem quid sit et quod expediat multitudini regem habere, adhuc autem quod praesidi expediat se regem exhibere multitudini subjectae non tyrannum, tanta a nobis dicta sint."

Gleich darauf gibt er seine Absicht an für den zweiten Teil „Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regis officium et qualem oporteat esse regem". Es sind dies zwei ziemlich correlate Begriffe, deren Entwicklung eine Antwort sein soll auf die aus dem Gedankengang hervorgehende Frage: was ein König für sein Volk sein oder tun müsse, damit er als König angesehen werde und nicht als Tyrann.

Da er nachträglich, wie er im „Argumentum operis" versprach, über das „officium regis" handeln will, erklärt es sich, warum er in c. 1—11 über die „regni origo" gehandelt hat. Die „regni origo" wurde hier dem „officium regis" koordiniert, kann deshalb nicht die Bedeutung haben von „Institutio civitatis aut regni" (l. 1. c. 13), welche Aufgabe er zum „Officium regis" rechnet. Unserer Ansicht nach würde man den Ausdruck: „regni origo", in Rücksicht auf den ganzen Inhalt des l. 1. c. 1—11, am besten ganz allgemein übersetzen: Die Herkunft des Königtums oder der Ursprnng des Königtums.

Im 2. Hauptteil geht der Aquinate ordnungsgemäss nach folgendem Schema weiter: Zu den

II. officia regni gehören:

1. Institutio civitatis aut regni l. 1. c. 13.
   - α) congruum locum eligere.
   - β) distinguere loca.
   - γ) homines congregare secundum officia.
   - δ) singulis necessaria suppetere secundum unuscujusque constitutionem et statum.

Diese Teile fasst er wieder am Schluss zusammen in den Worten: Haec igitur sunt, ut summarie dicatur, quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni.

2. Gubernatio l. 1. c. 14—5 Rex legem divinam edoctus ad hoc praecipuum studium debet intendere qualiter multitudo sibi subdita bene vivat. Daraus folgt für ihn die Verpflichtung:
   α) bonam vitam instituere
      a) multitudinem instituere in unitate pacis
      b) dirigere ad bene agendum
      c) necessariorum copiam ad bene vivendum suppetere
   β) institutam conservare
      a) per successionem hominum in officio
      b) punire et praemiare
      c) multitudinem contra hostes tutam reddere
   γ) conservatam promovers
      a) inordinatum corrigere
      b) si quid deest, suppetere
      c) si quid melius fieri potest perficere.

Die allgemeine Bemerkung: „Haec igitur sunt quae ad regis officium pertinent" und das Versprechen: „de quibus per singula diligentius tractare oportet", schliessen diesen Teil ab.

Er verspricht also die so geordnet und logisch zusammengestellten „officia regis" nachher etwas ausgedehnter zu behandeln. In den zwei angegebenen Hauptteilen hat er, wie er im „argumentum operis" versprochen, die Frage behandelt „secundum scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum", wie uns diese natürlich nur aus biblischen und profanen Geschichten bekannt sein können. Es scheint uns daher nicht richtig, wenn Thoemes [1]) für die dem hl. Thomas zuzuschreibenden und nicht zuzuschreibenden Teile als Kriterien aufstellt: die theologisch-philosophischen Prinzipien einerseits und die biblischen profangeschichtlichen Beweisquellen anderseits.[2])

Vielleicht können wir schon in l. 2. c. 1—4 eine ausgedehntere Behandlung dessen sehen, was wir unter II. 1. α. nach der Einteilung des hl. Thomas als eine der Obliegenheiten des Königs angesehen haben. Die Beweisführung bleibt auch dann noch eigentümlich.

---

[1]) Commentatio litteraria p. 40.

[2]) Dass die biblische und profane Geschichte auch im 1. Buch nicht vernachlässigt ist, dafür hat man nur die cc. 4—10 und c. 14 fi. anzusehen.

Auf einmal aber wird mit c 5 auf die Behandlung desjenigen hinübergesprungen, was die Einteilung in II 2 andeutet mit Uebergehung von II. 1 β, γ, δ.

Es heisst dort: „His igitur sic deductis quae ad substantiale esse sive politiae seu regalis regiminis requiruntur, ad quorum institutionem et providentiam rex principaliter debet intendere agendum est de quibusdam quae ad regem pertinent in relatione ad subditos, unde et suum regimen quietius gubernetur. Et quamvis supra aliqualiter sit tactum in genere nunc in specie est tractandum ad majorem declarationem eorum, quae sunt agenda per principem.“

Da die Entwicklung bis dahin ruhig und ordnungsgemäss sich vollzog, muss dieser merkwürdige Sprung nun so grössere Verwunderung erwecken.

Was dann noch im zweiten Buch folgt, sind Aussagen darüber, dass der König vieles als Eigentum besitzen soll, sei es in Reichtümern (cc. 5—7), sei es in Dienern (cc. 8—10). Auch soll er Schlösser (c. 11), Wege (c. 12), eigene Münzen (c. 13) haben, Mass und Gewicht feststellen (c. 14); aus dem Schatz die Armen unterstützen (c. 15) und Sorge tragen für den Kultus.

An und für sich kann dies als eine Auseinandersetzung der Obliegenheiten eines Königs von Bedeutung sein; wenn wir es aber in Verbindung bringen mit dem, was wir als den Plan des hl. Thomas ansehen können, so können wir es nur in II 1 δ, II 2 α c, und II 2 β c wiederfinden.

Ebensowenig ist die Verbindung mit dem Vorhergehenden im 3. und 4. Buch wiederzufinden. Im dritten wird bewiesen, dass alle Autorität von Gott herkommt (cc. 1—3); es werden die Gründe angegeben, warum die Römer die Oberherrschaft verdient hatten (cc. 4—6); aus welchen Gründen Gott einen Missbrauch der Regierung zulässt (cc. 7—8); über die Grundlage der Herrscherfähigkeit in der menschlichen Natur (c. 9).

Dann wird (c 10) folgendermassen weitergefahren: Recipit igitur divisionem dominium quadrimembrem eadem causa et ratione. Quia quoddam est sacerdotale et regale similiter. Aliud autem est regale solum, sub quo imperiale sumitur et sic de aliis, ut infra patebit. Tertium vero politicum. Quartum autem oeconomicum. In den folgenden Kapiteln (c. 10—22) wird über Unterschied und Geschichte der päpstlichen und kaiserlichen Gewalt gesprochen und ebenso über die Autorität eines Königs.

Das vierte Buch handelt besonders über die Staatseinrichtungen, welche den griechischen Philosophen erwünscht scheinen und in griechischen Staaten eingeführt wurden (c. 1—28). Zuletzt wird am Schlusse des 28. Kapitels im Anschluss an die Einteilung in l. 3. c. 10 gesprochen über den „principatus oeconomus". Der Verfasser will aber, weil dies eine besondere Materie ist, eine neue Einteilung beginnen. Darauf verspricht er noch zu schreiben „de virtutibus, quae requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere sive sint subditi sive rectores, sive principes sive subjecti fideles". Er schliesst dann, um dieses Vorgehen zu erklären: „quia sic requirit ordo doctrinae in arte vivendi et non simul ac mixtim tractare de ipsis, ut quidam fecerunt et est contra normam dicentis". Man sieht hieraus, welche Bedeutung der Verfasser einer ordentlichen Stoffeinteilung beilegt. Seit l. 3. c. 10 (wozu c. 9 als Einleitung angesehen werden kann) ist er ganz ordnungsgemäss fortgeschritten. Er gibt uns da eine Art Politik, wie wir aus der Materie selbst und seiner Berufung auf den „Philosophen" (Aristoteles) c. 28 ff. für die getrennte Behandlung der Oekonomie schliessen können.

Nach unserer Meinung würde dann das angebliche 3. und 4. Buch aus zwei Elementen bestehen, wovon das eine sich in l. 3. c. 1—8 vorfindet, das wir als die Regierung oder das Walten Gottes in der menschlichen Gesellschaft bezeichnen können [1]), und das zweite, welches wir schon als eine Politik bezeichnet haben.

Wie dem auch sein möge, obwohl hie und da wegen Behandlung der gleichen Materie notwendig einige Beziehungspunkte gefunden werden müssen, so kann das 3. und 4. Buch doch nicht als die Ausarbeitung des vom hl. Thomas im 1. Buch aufgestellten Programms angesehen werden, wie wir es dargelegt haben.

Es liegt daher in diesem, dem hl. Thomas meist abgesprochenen Teil des Traktates „de regimine principum" mehr eine relative als absolute Unordnung vor, und auch in dieser Nichtübereinstimmung mit dem vom hl. Thomas sicher herrührenden Teil glauben wir einen Beweis erblicken zu können, dass jener ihm nicht zugeschrieben werden kann.

---

[1]) Dieser Teil wurde schon früher als „Digression" bezeichnet, vgl. „Ueber die Regierung der Fürsten", Uebersetzung von Scherer-Boccard. Separatabdruck aus Kath. Schweizerblätter 1897 S. 70.

Eine andere Arbeit des hl. Thomas, die vielfach herangezogen wird zur Darlegung seiner Ansichten in öffentlichrechtlichen und oekonomischen Fragen, ist sein unter dem Namen „De regimine Judaeorum“ bekannter Traktat. Von Echard[1]) und de Rubeis[2]), denen Thoemes[3]) sich anschloss, wurde es als eine Widmung an Margaretha, Gräfin von Flandern, angesehen, die von 1244—29. Dezember 1278 regierte. Besonders wegen der Autorität von Ptolomaeus von Lucca suchen sie dann zu erklären, wie es von andern, die in dieser Frage nicht weniger mitzusprechen haben, einer „Ducissa Brabantiae“ zugeschrieben werden könnte. Uccelli[4]) aber hat nachgewiesen, dass ausser der Autorität des eben genannten Zeugen noch viel Wahrscheinlichkeit für Adelheid, Herzogin von Brabant, vorliegt. In dem von ihm später edierten Katalog[5]) wird dieses Werk angedeutet als „de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae“ und in jenem von Denifle herausgegebenen als „Declarationes quarundam quaestionum ad ducissam Brabantiae.[6])

Die Schrift selbst bietet noch einige Anhaltspunkte mit historischen Daten über Adelheid.

Bei ihr konnte der hl. Thomas loben „devotam dilectionem quam habet ad Fratres nostri ordinis“, wie ihm dies aus ihrem Brief bekannt war[7]). Obwohl uns dieser Brief nicht mehr erhalten ist, so sind doch auf anderem ganz sichern Wege solche Beweise zu uns gekommen. So sagt Thomas Cantipratanus[8]), dass sie ihm einmal eine ganz wunderbare Weissagung erzählt habe, deren Erfüllung aber nach seinen Aussagen auch auf natürliche Weise vorausgesehen werden konnte. Finke teilt uns einen Brief mit, den der Ordensgeneral Johannes Vercellensis der „ducisse Lothoringie ac Brabancie“ geschrieben hat, worin er ihr mitteilt, dass er ihren Brief dem Generalkapitel in Paris (1264) vor-

---

[1]) Quétif et Echard I. 337. [2]) Disp. XXII. c. 4. n. 3.

[3]) Commentatio literaria etc. p. 38.

[4]) Intorno a due opusculi di S. Thomaso d'Aquino p. 14—9.

[5]) Uccelli, Due documenti etc. n. 14. Mandonnet, Des écrits authentiques etc., Revue thomiste 1909, p. 158.

[6]) Archiv II. 237. Dieser letzte Name stimmt mehr mit dem allgemeinen Inhalt des Traktats.

[7]) Vgl. das Vorwort des Opusculum.

[8]) Miraculorum et mirabilium sui temporis libri duo l. 2. c. 43. (Duari 1597, p. 343.)

gelesen habe. Er habe mit Freude daraus vernommen, dass sie nach dem Beispiel ihres Ehegatten Heinrich III., der bei den Predigern sich ein Grab gewählt hatte, ebenfalls eine grosse Zuneigung zu diesem Orden bekunde, indem sie beim Dominikanerkloster ein Wohnhaus für sich habe bauen lassen. [1])

Weil dieser Traktat an eine regierende Person [2]) geschrieben wurde, muss er nach dem 20. Februar 1261 entstanden sein, an welchem Tag ihr Ehegatte starb [3]), und nach welcher Zeit sie für ihren unmündigen Sohn Heinrich IV. regierte. [4]) Da der hl. Thomas auch von den Beschäftigungen spricht „quas requirit officium lectionis", muss er noch im Jahre 1261 oder nach 1265 entstanden sein, da Thomas im ersten Jahre noch in Paris als Lehrer tätig war [5]) und im letztern das Provinzialkapitel in Anagni ihm auftrug „quod teneat studium Romae". [6]) Maurenbrecher, Gayraud folgend, gibt als letzten Termin 1267 [7]) Da aber Heinrich IV. im Jahre 1267 grossjährig geworden und zugunsten seines jüngern Bruders Johann [8]) abdankte, wird die Mutter die „tutrix legitima terrae praedictae (Bra-

---

[1]) Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrh. S. 58. Vgl. für die Schenkungen, die Heinrich III. dem Löwener Kloster machte, B. de Jonghe (Belgium Dominicanum Bruxellis 1719, p. 128. Ebendaselbst p. 129 die Urkunde, in welcher Adelheid das Haus „Priori et fratribus" des Löwener Klosters schenkt und zugleich mietet „ad vitam nostram pro denario uno secundum legem et consuetudinem oppidi Lovaniensis".

[2]) Es heisst nl. im Vorwort: Excellentiae vestrae recepi litteras, ex quibus et piam sollicitudinem circa regimen subditorum vestrorum . . . . plenarie intellexi.

[3]) Vgl. das Chronicon von Johannes de Thilrode (circa 1294 geschrieben) Mon. Germ. hist. Script. t. 25. p. 576.

[4]) Chronica de origine ducum Brabantiae. Mon. Germ. hist. Script. t. 25 p. 412. In einer Urkunde aus 1261 wird sie genannt: Aleidis, Ducissa Lotharingiae et Brabantiae tutrix legitima terrae praedictae ac suorum liberorum. Miraeus. Opera diplomatica et historica (Bruxellis 1748) IV. p. 719.

[5]) Vgl. oben S. 77-8.

[6]) Douais, Acta capp. prov. p. 522. Wir glauben nicht, dass Schaepman (St. Thomas van Aquino 11—2) das Richtige trifft, wenn er den hl. Thomas nach 1261, in Paris und bevor er 40 Jahre zählte, dieses Werk schreiben lässt. Vgl. oben S. 75, 77—8.

[7]) Maurenbrecher, Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit S. 15, Note 1, vgl. Gayraud, L'antisémitisme de St. Thomas d'Aquin. Paris 1896, p. 63—8.

[8]) Miraeus Opera diplomatica etc. I. 433—4.

bant und Lothringen) ac suorum liberorum" war, die Vogtei wohl länger fortgesetzt haben. Wir können deshalb dieses Jahr nicht als äussersten Termin aufstellen.

Dass der hl. Thomas in Löwen, das zum Herzogtum Brabant gehörte, nicht unbekannt war, geht aus den Widmungen seiner Kommentare zum Buch Perihermenias an „Praepositus Lovaniensis" hervor. [1]) Nach der Meinung Einiger war es selbst einmal in Löwen. [2])

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass der hl. Thomas höchst wahrscheinlich wegen der Erklärung der aristotelischen Werke anfangs der 60er Jahre nach Italien gezogen ist.

In diesem Zusammenhang ist die Frage wohl paradox, ob der hl. Thomas das Griechische auch verstanden habe. [3]) Noch in der letzten Zeit wurde sie verneinend beantwortet von Schütz, der nichtsdestoweniger zu folgendem Schluss kam : „Aber wenn dies wahr ist, dann erscheint vor uns der hl. Thomas erst recht in der ganzen Grösse seines Geistes; denn nur ein kongenialer Geist konnte imstande sein, die Lehren des Aristoteles, auch die schwerstverständlichsten .... aus den vielfach ungenauen, ja vielfach korrumpierten Uebersetzungen seiner Schriften oftmals mehr herauszufühlen als herauszulesen". [4]) Seiner Beweisführung hat sich Rolfes widersetzt [5]), der schon früher in bejahendem Sinne diese Frage gelöst hatte „und den Aquinaten dem gefeierten Ausleger der neuern Zeit (Trendelenburg) entschieden überlegen" darstellt. [6]) Wo selbst eine Verneinung der Frage so günstig für den hl. Thomas ausfällt, kann eine weitere Untersuchung zurückbleiben.

Wir wissen, wie genau Wilhelmus von Moerbeeke übersetzte. Von dessen Uebersetzung der Politik sagt gerade

[1]) Opera omnia St. Thomae Aquinatis (ed. leonina) I. 1, 5.

[2]) Vgl. dafür De Groot, Het leven van den H. Thomas van Aquino (Utrecht 1907) blz. 89—90.

[3]) Vgl. Gardeil, Les procédés exégétiques de St. Thomas. Revue thomiste (1903), pg. 430 ss.

[4]) Schütz: Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständnis des Griechischen, Philolosophisches Jahrbuch 1895, Bd. 8, S. 283.

[5]) Bemerkungen zu dem Aufsatze von Prof. Dr. L. Schütz. Jahrbuch für Philosophie und spekulat. Theologie 1896, S. 407 ff.

[6]) Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin und bei den Neueren. Jahrbuch für Philosophie und spekulat. Theologie 1895, S. 28.

Süsemihl, der im Jahre 1872 die Politik des Aristoteles mit deren Uebersetzung von Wilhelm von Moerbeeke herausgegeben hatte, dass sie den Wert des besten Codex habe, dass wir die richtigsten Lesarten, die man nur in einer Quelle finden könne, grösstenteils ihr verdanken; und obwohl es noch Codices gebe, die zwei Jahrhunderte älter seien, als die von ihm gebrauchten, so würden sie doch nichts nützen, um einen richtigeren Text herzustellen. [1]) Es ist nun aber sicher, dass Wilhelm von Moerbeeke auf Anraten seines Mitbruders, des hl. Thomas von Aquin, die Arbeit unternahm, und dass die beiden zu gleicher Zeit an der Curie weilten.[2]) So lange das Gegenteil nicht bewiesen ist, dürfen wir an-

---

[1]) Aristoteles Politica Leipzig 1894. Prolegomena V., XII., XXX. Oncken dagegen (Die Staatslehre des Aristoteles 1870, I. 67) nennt diese Uebersetzung ein „so ungenügendes Medium", „dass es uns nicht wundernehmen darf, wenn es nach diesem ersten Bekanntwerden (spät im 13. Jahrhundert) wiederum fast zweier Jahrhunderte bedarf, bis von ihrer wirklichen und wahrhaftigen Wiederbelebung gesprochen werden kann." Süsemihl ist uns jedoch ein Bürge, dass das Medium doch nicht „so ungenügend" war. Auch hat es nicht gerade zur Vernachlässigung dieses Studiums beigetragen; ausser den Kommentaren des hl. Thomas besteht ein Doppelkommentar von Albertus Magnus (vgl. Mandonnet Siger de Brabant etc. LVI Note 1), einer von Petrus de Alvernia (Ptol. de Lucca Hist. eccl. l. 23. c. 11. bei Muratori Rerum italicarum scriptores t. XI. p. 1170), von Guido von Strassburg (Denifle Archiv II. 234). Im Jahre 1330 wird von einem Provinzialkapitel in Montauban für das Studium der Moralphilosophie die Politica als „principalis lectio" erwähnt (Douais, Essai sur l'organisation etc. p. 72), was ein Licht wirft auf die Materie der Vorlesungen über die von den Generalkapiteln 1314 und 1315 vorgeschriebene Moralphilosophie. (Acta capp. gen. edit. Reichert p. 72, 81—2.) Die Politik nahm eine Stellung ein unter den Werken des Aristoteles im Vorlesungsverzeichnis der Artistenfakultät an der Universität Prag im Jahre 1366. (Vgl. Kaemmel, Die Universitäten des Mittelalters, S. 449, in K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung, Bd. 2. Abt. 1, Stuttgart 1892.) Auch an den Universitäten in Caen, Leipzig und Oxford war sie nicht vergessen (vgl. Rashdall. The Universities of Europe in the Middle Ages. vol. I. p. 440 Note 4 und vol. II. p. 458). Wegen der allgemeinen Verbreitung konnte Michael (Geschichte des deutschen Volkes III. 271 ff.) sagen, „dass die Schriften des Aristoteles über Ethik und Politik die Grundlage wurden für eine prinzipielle Behandlung staatsrechtlicher Probleme im Mittelalter".

[2]) Mandonnet Siger de Brabant LIV—LV. Die hier beigebrachten Beweise genügen auch zur Widerlegung der Meinung von Sarti et Fattorini De claris etc. I.[2] 583—4.

nehmen, der hl. Thomas habe die griechischen Kenntnisse seines Ordensbruders benützt.

Wir wissen, welche Gefahr im 13. Jahrhundert dem christlichen Europa aus dem neu auflebenden Studium des Aristoteles erwuchs, indem der Aristotelismus nicht in seiner reinen Gestalt, sondern umgeändert vom Neoplatonismus arabischer Kommentatoren über die Pyrenäen drang.[1]) Anderseits liegen Zeugnisse vor, wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin mit Zustimmung der Päpste sich besonders bemühten, den wahren Sinn des Aristoteles wieder herzustellen.[2])

Können wir nun wie Baumann[3]) es will und Rolfes[4]) anzunehmen scheint, die aus den Kommentaren des Aquinaten hervorgehenden Ansichten des Aristoteles ohne weiteres als diejenigen des Aquinaten betrachten, sofern er ihnen nicht gerade widerspricht? Wir glauben es nicht. Für den hl. Thomas hatte Aristoteles hohen Wert als Gehilfe beim Suchen nach der Wahrheit. Alle Wahrheit besass er für ihn aber nicht.[5]) Rolfes hat sonst seine Kommentierungsweise richtig skizziert. „Ueberall zeigt sich Thomas von dem Bestreben geleitet, den objektiven Sinn seines Autors festzustellen. Er will keine fremden Gedanken in ihn hineintragen; er will nicht seine eigenen subjektiven Anschauungen aus ihm herauslesen. Er will nur klarstellen, was Aristoteles selbst gedacht und für wahr gehalten hat. Weil freilich auch dieses Ziel nur dem letzten und höchsten Zwecke, die Wahrheit zu finden, dient, so enthält er sich nicht entweder, wo Aristoteles zu irren scheint, ihm seine eigene Meinung kurz entgegenzustellen oder . . . .“[6]) Nur möchten wir, wie gesagt, für dieses letzte einen Vorbehalt machen, damit man nicht schliesse, dass, wo dies nicht geschieht, immer gerade die Meinung des hl. Thomas hervortrete.

---

[1]) Mandonnet a. a. O. XXVII—L.

[2]) Mandonnet Siger de Brabant etc. L—LVI.

[3]) Die Staatslehre des Thomas von Aquin, Leipzig 1873, S. 103—7 und Die Staatslehre usw. Ein Nachtrag, Leipzig 1909, S. 18.

[4]) Rolfes, Die Textauslegung usw. S. 9.

[5]) Schon vor seiner kommentatorischen Tätigkeit in den 60er Jahren sprach er über Alexander, Averroës und Aristoteles „Quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. Contra gentes l. 3. c. 48 fi. Vgl. auch M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik 57—65, 81—94. Dictionnaire de la théologie catholique I. (1903) L'Aristotelisme de la scolastique par Chollet coll. 1875—78.

[6]) Rolfes, Die Textauslegung des Aristoteles usw., S. 9.

Für die Heuristik scheint uns sicherer die von Hertling aufgestellte Regel, „dass jede Stelle der Kommentare zu Aristoteles für sich beobachtet werden muss, und dass sie als Beleg für Thomas' eigene Ansichten nur dann und insoweit herangezogen werden können, als und inwieweit sie in den übrigen Schriften desselben ihre Bestätigung finden" [1]) oder — was das gleiche ist, aber Missverständnissen vorbeugt — in seiner Gesamtlehre.

Ueber die Kommentare zur Ethik werden wir uns kurz fassen, können aber einen Irrtum Maurenbrechers nicht übergehen. Er schreibt: „Der Kommentar zur „Ethik", nach Angabe der ältesten Biographen eine Jugendarbeit unseres Theologen, die im wesentlichen nur die Vorträge des Albertus Magnus wiedergibt, wird deshalb nur mit Vorsicht zu benützen sein." [2]) Offenbar meint er hier was Guillelmus de Tocco erzählt: Magister Albertus cum librum Ethicorum cum questionibus legeret (Coloniae) Frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis opus.[3]) Schon Jourdani hat dargelegt, dass es sich hier nicht handelt „d'un commentaire original, mais si je puis le dire, de simples cahiers d'élève."[4])

Dass Maurenbrecher zu diesem Resultat kommen konnte, muss wohl besonders auffallen angesichts seiner Worte: „Den literarischen Bestimmungen sind hier, wie das bei allen Neuern der Fall ist, die Ergebnisse der Untersuchungen des Dominikaners Bernardus de Rubeis zugrunde gelegt worden."[5])

---

[1]) Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, S. 161.

[2]) Thomas von Aquinos' Stellung usw., S. 24. Schon die Benützung dieses Werkes allein (scl. Comm. in 1 Eth. l. 9) würde dem auf S. 44 gemachten Irrtum vorgebeugt haben: „Auch mit dieser unbewussten Umdeutung des sittlichen Begriffes des absolut letzten Zweckes in der wirtschaftlichen Bedarfsdeckung lässt Thomas nun aber erkennen, wie sehr er bei seinem Verständnis des Aristoteles durch die wirklichen Zustände seiner Zeit geleitet worden ist." — Vgl. auch oben S. 94, Note 5.

[3]) La philosophie de S. Thomas d'Aquin I., p. 92.

[4]) Guill. de Tocco Vita S. Thomae n. 23.

[5]) Maurenbrecher a. a. O., S. 14, Note 1. Besonders für Maurenbrecher, der (vgl. S. 12, 25—6) einen so übertrieben grossen Wert den Kommentaren auf Aristoteles gibt, hat sein Irrtum verhängnisvolle Folgen. Einen deuteten wir schon an.

Denn gerade bei diesem ist zu finden, was derselbe „älteste Biograph“ über einen andern Zeitpunkt des Lebens, nämlich „post Magisterium“ [1]) schreibt: Scripsit etiam super Philosophiam naturalem et moralem et super Methaphysicam: quorum librorum procuravit quod fieret nova translatio“.[2]) Noch deutlicher ist hier ein nicht jüngerer Biograph, ein Schüler des hl. Thomas[3]): „Thomas tenens studium Romae, quasi totam Philosophiam sive Moralem sive naturalem exponit et in scriptis seu commentum redegit, sed praecipue Ethicam.“ [4])

Nachdem der von Uccelli besorgte Katalog der Werke erwähnt hat, dass der hl. Thomas „super librum Ethicorum“ schrieb, lässt er „super politicam libros quattuor“ folgen.[5]) Nur „super libros Ethicorum et Politicam“ enthält der von Denifle herausgegebene Codex.[6]) Dieser letzte gibt uns deshalb keinen neuen Aufschluss über die Frage, wieviel Bücher der aristotelischen Politik der hl. Thomas kommentiert hat. Darüber kann wohl kein Zweifel bestehen, dass er nicht zum Ganzen Kommentare schrieb. Deutlich sagt Ptolomaeus de Lucca: Hoc etiam tempore (Greg. X.) disputavit quaestiones de potentia Dei et creaturis. Scripsit etiam super philosophiam, videlicet de Coelo et de Generatione, sed non complevit et similiter Politicam; sed hos libros complevit Magister Petrus de Alvernia fidelissimus discipulus ejus.[7])

Ein neues Zeugnis wurde von Uccelli denjenigen zugefügt, welche uns berichten, dass er nur 4 Bücher kommentierte. Es muss aber Verwunderung erregen, dass Thoemes

---

[1]) Vita S. Thomae n. 18.

[2]) De Rubeis Disp. XXIII. c. 1. n. 2.

[3]) Disp. XI. c. 2 n. 2.

[4]) Disp. XXIII. c. 1 n. 1; c. 3 n. 2. vgl. oben S. 78, Note 3.

[5]) Due documenti etc. n. 53 et 54. Mandonnet in Revue thomiste 1909, pg. 159.

[6]) Archiv II. 237. Es macht ja einen komischen Eindruck, wenn man in Meyers Konversationslexikon 5. Aufl., Art. „Vernunftrecht“ liest: „Während das Altertum die geistvollen Ausführungen eines Plato und eines Aristoteles über den letzten Grund von Staat und Recht und über die idealen Zwecke der Staats- und Rechtsordnung aufzuweisen hat, ist im Mittelalter eine völlige Nichtbeobachtung jener philosophischen Grundlage und ein starres Festhalten am Buchstaben des Gesetzes vorherrschend.“

[7]) Hist. eccl. l. 23 c. 11 bei Muratori: Rer. ital. script. t. XI. col. 1170.

ohne neue Beweise zu den von Echard [1]) angeführten beizubringen, diesen und Jourdain [2]), der ihm beistimmte, bekämpfte. Diese beiden sind weit davon entfernt, in der Frage, ob der hl. Thomas bis zum Ende der 6. Lectio des 3. Buches oder bis zum Ende des 4. Buches kommentiert hat, Stellung zu nehmen, wie er annimmt.[3]) Er widerlegt sich dann auch selber, wenn er die Worte Echards zitiert [4]), der diese ganze Frage „peritorum ordinis virorum diligentiori inquisitioni et arbitrio" hinterlässt.

Wenn Maurenbrecher [5]) diese Frage nur mit dem Satz berührt: „Das Richtige hierüber siehe bei Thoemes S. 31 f.", so wissen wir, wie das zu verstehen ist. Das Vorgehen Baumanns, in seiner „Staatslehre des hl. Thomas" die gedruckten Kommentare auf die 8 Bücher der Politik anzuwenden [6]), als ob sie alle vom hl. Thomas herrührten und dessen Ansichten enthielten, ist schon von verschiedenen Seiten gerügt worden.[7]) Wir würden es nicht erwähnt haben, wenn

---

[1]) Quétif et Echard. Scriptores etc. I. 286.

[2]) La philosophie de St. Thomas d'Aquin I. 88—90.

[3]) Thoemes. Commentatio litteraria etc. pg. 39. Thoemes selber nimmt da an, der hl. Thomas habe die Kommentare nur bis das Ende der 6en lectio des 3en Buches vollendet. Eine in der letzten Zeit von Mandonnet (Revue thomiste 1909, p. 173 Note 1) als „pas hès vraisemblable" gekennzeichnete Meinung.

[4]) Thoemes. Commentatio litteraria etc. p. 40.

[5]) Thomas von Aquinos Stellung usw., S. 24, Note 4.

[6]) S. 107—166. Eine Interpretation wie oben S. 83 finden wir bei Baumann. Die Staatslehre usw. Ein Nachtrag S. 9. „Dass Tholomeus bei den unvollendeten Büchern des Thomas (der Politicorum) nicht schreibt „supplevit", sondern „complevit", besagt; er machte sie nicht als eigene Werke, sondern als Werke des Thomas fertig, und tat dies als ein treuester Schüler; d. h. er hatte bei Thomas gerade diese Schriften gelernt und gab das, was er darin gelernt hatte" und S. 18 „Petrus de Alvernia schrieb nicht selbst, sondern als Thomas, d. h. mit dessen irgendwie ihm zu Gebote stehenden Material".

[7]) Ebensowenig scheint uns das Vorgehen von Antoniades (Die Staatslehre des Thomas ab Aquino, Leipzig 1890, S. 7) gerechtfertigt, der das von Peter von Auvergne Gegebene als nach den hinterlassenen Aufzeichnungen des hl. Thomas zusammengestellt vermutet (vgl. eine andere Ansicht oben S. 84, Note 3) und es „als ein ächt thomistisches Werk beachten" will. Solche Aufzeichnungen müssen auch schon eine Rolle spielen bei dem Werke „de regimine principum". Dieses Auskunftmittel ist manchmal leicht zu finden, man braucht ihm aber auch nicht mehr Wert zu geben, als dessen Suchen Mühe erfordert. Uns scheint es aber öfters — und insbesondere

man nicht in letzter Zeit noch in gleicher Weise vorgegangen wäre [1]) und dabei zugleich den Schluss gezogen hätte: „Wer sie (die thomistische Staatslehre) eingehender kennen lernen will, wird am besten tun, die zitierten Stellen nachzulesen. Doch gibt auch Baumann in seinem zitierten Buche eine bis in die Einzelheiten hineinreichende Zusammenstellung.“ [2])

Wir glauben hiermit unsere Uebersicht über das Leben und die Werke des Aquinaten schliessen zu können.[3])

Welche Rechtsquellen benutzte der hl. Thomas und welches ist sein Verhältnis zu den Juristen seiner Zeit? Wir können diese Fragen nur streifen, da jede Vorarbeit und auch die nächsten Hilfsmittel fehlen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass in der Mitte des 12. Jahrhunderts an der Bologneser Hochschule von Theologen das kanonische Recht behandelt wurde und in welcher Weise die Sentenzen des Petrus Lombardus von Gratians Dekret abhängig waren. Da jenes Buch in der Pariser theologischen Fakultät jedenfalls als Text benutzt wurde, so waren die Lehrer daselbst wohl gezwungen, mittelbar oder unmittelbar manchmal auf Gratians Dekret zurückzugreifen.[4]) Bei der stetigen Entwicklung des kanonischen Rechts konnte dies natürlich nicht die einzige Quelle bleiben,

---

bei der Beschaffenheit der genannten Arbeiten als Kommentar, bezw. ein kürzeres Werk — unnötig um mit diesen Aufzeichnungen auszuhelfen. Die erstaunliche Gedächtniskraft und Geistesanstrengung, wovon Thomas' Schüler Guilelmus de Tocco Zeugnis ablegt (Vita S. Thomae n. 18), machen nach unserer Meinung die Hypothese der Aufzeichnungen nicht immer notwendig und manchmal unwahrscheinlich.

[1]) Goedeckemeyer, Die Staatslehre des Thomas von Aquino, Preussische Jahrbücher Bd 113, a⁰ 1903, S. 402, Note 2, 403 Note 1; 407 Note 1, wo die nicht vom hl. Thomas herrührenden Stellen als Belege seiner Lehre angeführt werden.

[2]) Ibid. S. 419, Note 2.

[3]) Wir können ein Werk „über den Staat Gottes (de citate Dei)“ übergehen, das Endemann („Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre“ I. Berlin 1874, S. 17) dem hl. Thomas zuschreibt. Hier liegt offenbar eine Verwechslung mit der Schrift des hl. Augustinus vor. Eine ausgebreitete Literatur über den hl. Thomas ist zu finden bei Ulysse Chevalier: Repertoire des sources historiques du Moyen-Age. Bio-Bibliographie. Paris 1907, coll. 4471—93.

[4]) Besonders in den Kommentaren auf das 4. Buch.

insoweit es Quelle sein kann. Wir sehen denn auch den hl. Thomas immer die Dekretalsammlung Gregors IX. benützen [1]), nur war dies nicht allein in kanonisch-rechtlichen Fragen der Fall. Die darin gegebenen Aussprüche der Päpste wurden auch vielfach verwendet für die sogenannte dogmatische Theologie. Selbst die neuesten Entscheidungen bleiben nicht unberücksichtigt.[2])

---

[1]) Vgl. z. B. die Kommentare auf das 4. Buch. dist. 3—12. Um jede Stelle im einzelnen besonders für die Benützung von Gratian nachweisen zu können, wäre notwendig, 1. mehr als jetzt bekannt ist zu wissen über die Verwendung der Bücher im 13. Jahrhundert und besonders von unserem Autor; 2. einen ganz genauen Text zu haben, der dann manchmal noch wenig Anhaltspunkte bieten würde „cum S. Thomas non verba sed sensum sectetur", wie die Herausgeber seiner Gesamtwerke sagen. (t. 8 Romae 1895 Introductio XXIX.) 3. Um für jede Stelle nachweisen zu können, dass sie nicht mittelbar benützt wird. Wir können nur im allgemeinen jene Stellen angeben, die am meisten charakteristisch sind für unsere Vermutung.

[2]) 4 dist. 27, qu. 1, a 3 qu[a] 3 arg. die von Innocenz IV. ausgehende Decretale „Non solum", später aufgenommen VI. de regularibus 3. 14. Sie war aber auch an die Dominikaner und Franziskaner gerichtet; darauf wird von ihm auch 2[a] 2[ae] qu. 189. a. 2 arg. 1. Rücksicht genommen. Wie schwer es in jener Zeit und etwas früher manchmal war, die päpstlichen Entscheidungen zu kennen, können wir an einigen Beispielen lernen. So erzählt uns Bernardus Papiensis, am Ende des 12. Jahrhunderts Professor des kanon. Rechtes in Bologne, wie er einmal am päpstlichen Hofe hörte von einer Entscheidung, die Alexander III. im Gegensatz zu einer früheren getroffen hat (. . . haec autem interpretatio prius Alexandro III. displicuit verum eam postmodum ut in ejus curia didici approbavit. Summa Decretalium l. 3. t. 26. ed. Laspeyres. (Ratisbonae 1861 p. 105.) Deutlich sehen wir dies bei dem Zeitgenossen des hl. Thomas, Hostiensis, welcher berühmte Kanonist unter Innocenz IV. am päpstlichen Hofe verkehrte und später als Bischof von Ostia der päpstlichen Kanzlei wohl nicht fremd geblieben ist. Er schreibt nämlich (super Sexto Decret. c. Ad. perpetuam De verborum significatione Venetiis 1581 p. 376): nec mireris si aliquas novas decretales allegatas in apparatu isto et non apparatas, nec hic scriptas inveneris, quia non pervenerant ad nos, dum glossaremus sed post apparatum completum, unde et postea ibidem interseruimus allegando. Zudem ist es fast unmöglich, über eine Frage aus dem Regularenrecht, nämlich über das „votum religionis" und die „professio" anzugeben, auf welche Entscheidungen der hl. Thomas sich bei Behandlung dieser Frage in 2[a] 2[ae] qu. 189 berufen kann. Zur Erläuterung wollen wir nur hinweisen auf das was Hostiensis darüber in seinem Kommentar (c. ad nostram X de regularibus 1. Venetiis 1581 p. 109 b) schreibt, wo ihm eine neue

Ein gleiches Verfahren sehen wir auch in seinen übrigen Werken.

Am auffallendsten ist aber die Benützung von Gratians Dekret als materieller Quelle in der Summa theologica. Darüber braucht man sich nicht zu wundern, wenn man nur die Zusammenstellung dieses Buches und seine Verbreitung im Mittelalter im Auge behält. Hostiensis hat uns die Meinung zur Zeit des hl. Thomas über dieses Buch am besten wiedergegeben. Nach ihm hält die Wissenschaft des kanon. Rechtes die Mitte ein zwischen Theologie und „civilis scientia", wie er die Wissenschaft des weltlichen Rechtes nennt.[1]) Darin findet er den Grund, warum das Dekret „tam ex dictis sanctorum Patrum quam legibus . . . fuit compositus".[2]) Es ist hier nicht der Ort zu erörtern, inwieweit diesen „dicta sanctorum patrum" Beweiskraft für die Theologie beigelegt

Interpretatio von Clemens IV. die grösste Schwierigkeit bereitet, und wie er zuletzt in seinem Kommentare auf c. Is qui. VI⁰ de regularibus (Venetiis 1581 p. 28 a) seine frühere Meinung auch wieder änderte und schreibt: Et secundum hanc glossam intellige quidquid in summa de hac materia notatum invenies et omnes glossas et omnia jura de hac materia loquentia, licet infinita appareant et confusa. Zudem wusste man damals nicht ob diese Dekretale mit Guill. Durantis Greg. IX. oder mit Joh. Andreae Innocenz IV. zuzuschreiben sei (vgl. Note Friedberg in c. 1 VI. 3. 14.), während sie auch nicht in der Sammlung gefunden wird, die Innocenz IV. von seinen eigenen Decretalen und von jenen durch Greg. IX. nach 1234 erlassen veranstaltet hatte, und ebensowenig in der Dekretalenaufzählung der Bulle „Ad expediendos" erwähnt wird.

[1]) Est igitur haec nostra scientia non pure theologica sive civilis, sed utrique participans nomen proprium sortita, canonica vocatur sicut jus emphyteuticum non est venditio nec locatio sed contractus per se utrique participans. Summa aurea. Prooemium Venetiis 1574 col. 7.

[2]) Ibidem. Ein Blick in das Dekret selbst genügt. Seinen Inhalt gaben seine ersten Bearbeiter auf folgende Weise wieder: Excipit autem a scriptis veteris testamenti et novi, a gestis conciliorum, a scriptis orthodoxorum patrum, ab epistulis summorum pontificum, a legibus imperatorum (bei Schulte; Geschichte usw. I. 247) und „Materiam tamen multiplicem tum prophetarum vaticinia, tum evangelica mandata, tum statuta conciliorum, decreta pontificum, sententias patrum, immo et constitutiones principum et canones apostolorum (bei Singer, Beiträge usw. Archiv, für kath. Kirchenrecht Bd. 69 (a⁰ 1893) S. 382. So schreibt auch Burchard von Ursperg in seiner Chronik (Mon. Germ. hist. S. S. XXIII p. 342): magister Gratianus canones et decreta, quae variis libris erant dispersa, in unum compilavit, adjungensque eis interdum auctoritates sanctorum patrum secundum convenientes sententias opus suum satis rationabiliter distinxit.

werden kann.[1]) Wir möchten nur hervorheben, dass ein Sammelwerk wie Gratians Dekret für einen Lehrer, der urteilskundig darin zu wählen wusste, eine Fundgrube von grossem Wert war in einer Zeit, wo weniger als jetzt jedem eine komplete Patrologie zur Verfügung stand. Anderseits war es auch für die Schüler von Bedeutung auf allgemein verbreitete Werke zurückgreifen zu können.[2]) Wir sind überzeugt, dass in dieser Hinsicht Gratians Dekret dem hl. Thomas bei der Zusammenstellung seiner Summa theologica, die zum Zweck hatte „incipientes erudire“[3]) für einige Partien grosse Dienste geleistet hat.[4]) Es würde zu weit führen alle die Stellen anzuführen, welche unsere Vermutung bestätigen; nur möchten wir der Kürze halber verweisen auf einen Vergleich der qu. 66—8 und 72—83 der pars 3a besonders mit dist. 2, 4 und 5 de consecratione.[5]) Dass die Texte nicht aus den Sentenzen des Petrus Lombardus genommen wurden, beweist ein Vergleich des l. 4, dist. 2—13 mit denselben.[6]) In den von uns angegebenen Quaestionen findet man zugleich die Beweise, welchen Gebrauch der hl. Thomas von den Dekretalen machte.

---

[1]) Gardeil: La documentation de St. Thomas: Revue thomiste (ao 1905) p. 588. s.

[2]) Fünf Jahrhunderte später folgt von Espen (Jus ecclesiasticum universum Prolegomena § 4) noch solchem Vorgehen.

[3]) Prologus in 1a parte.

[4]) Dass er fremde Sammelwerke auch kritisch nachprüfte vgl. darüber Opera omnia St. Thomae Aquinatis t. 11. (Romae 1903) Introductio XXIX—XXX. Daselbst wird auch noch eine unbekannte Dekretale Innoc. III. erwähnt, die aber zu jener Zeit, wie da bewiesen wird, allgemein als von ihm ausgehend angesehen wurde.

[5]) Für die Ausgaben der Werke des hl. Thomas, in welchen die benützten Texte auf die Originale zurückgeführt werden, können für deren Auffindung im Decretum Gratiani die Prolegomena von Friedberg . . . Ex quibus fontibus Gratianus hauserit canones. Corpus jur. can. Pars. I. coll. XIX— LXXIV. Dienste leisten. Nur als Eigentümlichkeit weisen wir darauf hin, dass in den von uns oben angegebenen Partien gleiche Irrtümer wie bei Gratianus vorgefunden werden: 3a qu. 80 a. 3 arg. 1 mit c. 47 dist. 2 de consecr; 3a qu. 80 a. 7 ad 2 mit c. 1 caus. 33 qu. 4; 3a qu. 80 a. 9 ad 3 mit c. 131 dist. 4 de consecr. Ein Irrtum Gratians c. 76 dist. 2 de consecr. wird 3a qu. 82, a. 4 ad 3 gefunden; 3a qu. 82, a. 8 arg. 1 finden wir ein Dictum Gratiani § 2 post. c. 97, caus. 1 qu. 1 als canon bezeichnet; vgl. S. Thomae Aq. Opera omnia. (ed. leon.) t. 12 (1906) Praefatio X ss.

[6]) Migne P. L., t. 192, coll. 1091—7.

Neben dem Dekret und den Dekretalen wurde von ihm vielfach das Corpus juris civilis herangezogen, besonders da, wo er in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Magisters über die Ehe handelte [1]) und wo er in der Summa theologica über die Gesetze und über die Kardinaltugend der Gerechtigkeit sprach.[2])

War er auch, wie Schneid meint [3]), mit den Rechtsgelehrten Ulpian, Pomponius und Papinius vertraut? Es ist möglich; nur haben wir keine Beweise, dass er sie näher kannte, als aus den Digesten. Will man ein Beispiel, so braucht man hierfür nur zu vergleichen, was er in seinem Traktate über die Gesetze aus den „Jurisperiti" nimmt mit dem 1. und 3. Titel des 1. Buches der Digesten. Hat er diese vielleicht mittelbar benützt? Wir haben dafür keine Beweise [4]) und das Corpus juris civilis braucht auch für einen Nicht-Juristen kein Kabbala zu sein; obwohl nach einem seiner bekann-

---

[1]) 4 dist. 27 ss.

[2]) 1a 2ae qu. 90 ss; 2a 2ae qu. 60 ss. Vgl. für die „jura", worauf er in De regimine Iudaeorum hinweist, Deploige, St. Thomas et la question juive, Louvain 1897, p. 28 ss.

[3]) Aristoteles in der Scholastik S. 148.

[4]) Eine Stelle bei Hertling würde hier zu Missverständnissen Anlass bieten können. Dieser schreibt nämlich (Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, S. 143): „Begriff und Ausdruck (natürliches Recht) wird der Scholastik bekanntlich aus der röm. Jurisprudenz zukommen. Ich habe oben (139—40) die Stelle bei Isidor von Sevilla angeführt, welche vermutlich aus Ulpian geflossen, im corpus juris canonici Aufnahme gefunden." Unzweifelhaft kannte der hl. Thomas Isidor von Sevilla und Gratians Dekret, in welchem der Erstere zitiert wurde. Er nimmt aber auch Rücksicht auf Cajus in dieser Materie (2a 2ae qu. 57 a 3 i. c.), dessen Meinung aber weder bei Isidor (Migne P. L. t. 82 Etym. l. 2. c. 10 und l. 5 c. 2, 11) noch in den dist. 1—4 des Dekrets, welche aus Isidor genommen sind, gefunden wird. Eine andere Frage würde die sein, inwieweit er die verschiedenen Ansichten dieser röm. Juristen in dieser Materie (vgl. dafür Ginoulhiac, De la philosophie des jurisconsultes romains, Paris 1849, 13—4, 22, 50—1 und M. Voigt, Das jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipzig. I (1856) S. 272, 291, 415, 442—3, 466—8 und IV. 1875 S. 20) für die Einheit seines Systems umgemodelt hat. Nachdem er einmal untersucht hat, welches die Meinung einiger älterer Philosophen gewesen sei, schliesst er (Comm. 1 De coelo l. 22 me.⁰): Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserunt sed qualiter se habeat veritas rerum, vgl. oben S. 11, Note 2.

testen Zeitgenossen, Roger Baco, einige Kapitel von Aristoteles mehr Rechtswissenschaft enthalten als das ganze Corpus juris.[1]) Derselbe, der sich in besonderen Kraftausdrücken der Verweltlichung des kanonischen Rechtes widersetzte [2]), ist nicht milder gegenüber den Juristen. Er spricht von den „cavillaciones et fraudes juristarum"; ein anderes Mal von den „fraudibus et dolis juristarum" und den „dolosi legiste" oder „perversi juriste".[3]) Der hl. Thomas war in ihrer Beurteilung zurückhaltender. Er nennt es wohl „inconsonum et derisibile, quod sacrae doctrinae professores juristarum glossulas in auctoritatem inducant vel de eis disceptent" [4]); dies geschah aber in jener Polemik mit Nikolaus von Lysieux oder Gerard von Abbeville[5]), die noch eine Nachwirkung des Streites war, in welchem auch die Magistri decretorum seine Gegner gewesen waren, wie wir gesehen[6]). Ausserdem war sein Gegner nicht glücklich gewesen mit den herangezogenen Autoritäten, die weder zur Sache gehörten, „ad propositum non faciunt" [7]), noch an sich unantastbar waren.[8])

An anderer Stelle handelt Thomas darüber, ob vom feierlichen Gelübde der Keuschheit dispensiert werden könne, und gebraucht hierbei den ihm wenig geläufigen Ausdruck, dass einige Juristen „ignoranter" das Gegenteil annehmen.[9]) Unter diesen Juristen waren wohl einige der ersten Kanonisten seiner Zeit, da Innocenz IV. [10]) und Hostiensis [11]) diesen

---

[1]) Opera inedita (ed. Brewer) p. 422.

[2]) ibid. p. 84 ss., 419. [3]) ibid. 418 ss.

[4]) Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu. c. 13. Unter diesen von seinen Gegnern angeführten Juristen ist auch Bernardus Parmensis. Es ist die einzige uns bekannte Stelle wo dieser Name in den Werken des hl. Thomas vorkommt, und wir glauben nicht, dass auf diese Stelle sich bezieht was Hurter (Nomenclator litterarius) II³ 969 von ihm sagt: „St. Thomas ejus auctoritatem commendat." Wohl können wir ihn unter jene „quidam" stellen, mit deren Meinung der hl. Thomas in der Frage über die Dispensation von feierlichen Gelübden übereinstimmt (2ª 2ªᵉ qu. 88 a. 11. i. c., vgl. dazu Glossa ord. i. v. Abdicatio proprietatis c. 6 X. 3. 35), deren Begründung er aber verwirft.

[5]) Mandonnet, Siger de Brabant etc. CVII.

[6]) Vgl. oben S. 77. [7]) a. a. O. c. 13.

[8]) Vgl. oben S. 56–7.

[9]) 2ª 2ªᵉ qu 88 a. 11. i. c.

[10]) Comm. c. Cum ad monasterium X de statu monach. 3; (Venetiis 1578, p. 178a).

[11]) Summa aurea l. 3. t. de voto et voti redempt. (Venetiis aº

Standpunkt vertraten.[1]) Da es in jener Zeit bei den Theologen wenig gebräuchlich war, Lebende oder solche, welche der Zeit des Schriftstellers nahe standen, mit Namen zu erwähnen, so ist es natürlich schwer zu entscheiden, welche Gegner gemeint sind. Weil die Kommentare des hl. Thomas zum Magister Sententiarum und seine Summa in die gleiche Zeit fallen, wie die Abfassung der Summa aurea, resp. des Apparatus von Hostiensis, so kann man nicht mit Sicherheit entscheiden ob er bei Abfassung seiner Kommentare die Summa aurea, oder bei Abfassung seiner Summa den Apparatus gekannt hat.[2]) Es liegen somit zu wenig Anhaltspunkte vor, um in dieser Hinsicht etwas Bestimmtes sagen zu können. Nur kann das Gegebene zur Charakterisierung der grossen Selbständigkeit dienen, welche der hl. Thomas den grössten Kanonisten seiner Zeit gegenüber behauptet hat.

Gegenüber gewissen „quidam“ nimmt er eine ähnliche Stellung ein in der Frage, ob für die Eheschliessung Geld angenommen werden dürfte[3]); „pro matrimonio licet pecuniam dare“, behaupteten Innocenz IV. und Hostiensis[4]) aus dem Grunde, weil keine Gnade mitgeteilt würde.

Anderwärts zeigt er, dass die Gründe, auf welche einige Juristen das Ehehindernis der Weihe stützen, nicht genügen[5]); er beruft sich, auf juridische Autoritäten hinweisend, auf den besonderen Charakter des Ehescheidungsprozesses aus Gründen der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft.[6])

An anderer Stelle erklärt er bezüglich des Ehehindernisses der „cognatio legalis“ die „arrogatio“ und „simplex adoptio“[7]), und die Notwendigkeit der Anerkennung jener seitens der

---

1574, col. 1137.) Comm. c. De perigrinatione X. de voto et voti redempt. (Venetiis 1581, p. 124 b).

[1]) Mandonnet, Siger de Brabant etc. LX, CXLI—CXLII, CXLV, CLV.

[2]) In Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, Leipzig 1896 finden wir nichts, was die Möglichkeit einer Vervielfältigung und Verbreitung der Schriften ausschliesst, bevor sie ihre definitive Gestaltung erhielten. Für eine schnelle Vervielfältigung spricht allerdings die neue von den Herausgebern der Editio leonina aufgestellte Hypothese hinsichtlich der „petiae“, Opera St. Thomae, t. XII. Praef. in Supp. p. X—XI.

[3]) 2a 2ae qu. 100 a. 2. ad 6.

[4]) Vgl. ihre Kommentare auf c. Cum. in ecclesia X. De simonia. 5.

[5]) 4 dist. 37 qu. 1. a. 1. ad 4.

[6]) 4 dist. 41 qu. 1. a. 5 qu.a 3 sol.

[7]) 4 dist. 42 qu. 2. a. 1 ad 1.

Kirche.[1]) Bezüglich der Juristen zeigt er, dass sie mit Aristoteles der Sache nach zwar übereinstimmen, wenn sie das Recht und Gerechte einteilen oder über das Naturrecht sprechen, dass sie aber andere Ausdrücke gebrauchen.[2]) Auch verteidigt er mit Hostiensis eine mildere Ansicht gegenüber der strengeren der „Magistri Decretorum“ über die Schwere der Sünde im Umgang mit Exkommunizierten.[3]) An anderer Stelle behandelt er die Frage, ob einer mehrere Präbenden zugleich inne haben könne und grenzt das Gebiet der Theologen und Juristen gegenseitig ab[4]), oder er gibt die verschiedenen Zwecke des jus civile und jus canonicum an.[5])

Mit Gratian begann bekanntlich eine mehr selbständige Behandlung des Kirchenrechts, nicht allein durch sein Lehrbuch, sondern auch durch Aufstellung eines Prinzips, das im Keime die Trennung von der Theologie in sich trug.[6]) Rufin kommentiert das Diktum ohne Bemerkung. Schon in der Glossa des Barth. Brixiensis findet sich eine Anmerkung.[7]) Der hl.

---

[1]) Ibid. a. 2 ad 4.

[2]) Comm. in 5 Eth. l. 12. Nam philosophus hic nominat politicum justum vel civile ex usu, quo cives utuntur; juristae autem nominant jus politicum vel civile ex causa, quod scilicet civitas aliqua sibi constituit.

[3]) Quodl. 11 a 9 ad. 1. Vgl. Summa aurea l. 5 t. De sententia excomm. (Venetiis 1574, col. 1933.)

[4]) Quodl. 9 a. 15. c. Cum enim haec quaestio ad theologos pertineat, in quantum dependet ex jure divino vel ex jure naturali; et ad juristas in quantum dependet ex jure positivo; inveniuntur in eo theologi theologis et juristae juristis contrarie sentire.

[5]) Quodl. 12. a. 24. i. c. . . . . alius est finis quem intendit civilis legislator, scillicet pacem servare et stare inter cives . . . . finis autem juris canonici tendit in quietem ecclesiae et salutem animarum.

[6]) Vgl. oben S. 18.

[7]) Gl. i. v. Dedit Grat. pr. dist. 20. Gratianus hic videtur velle quod alia sit clavis ligandi et solvendi, alia scientiae. Et ita quod sint duae claves. Sed dico tantum unam esse sed et dicuntur duae propter duos effectus. Eine hiermit zusammenhängende Frage ist die über den Wert jener „expositiones sacrae scripturae“, die Gratianus hier erwähnt, und von seinen Kommentatoren im Anschluss an c. 3. und 4 dist. 9 behandelt wird. Aus einem Vergleich der Kommentare Rufin's ergibt sich, dass sie als „authentica scriptura“ anzusehen sind (in c. 3) d. h. ut nulla aut prope nulla . . . culpanda videntur (in c. 4). In der Glosse des Barth. Brixiensis wird eine Meinung aufgestellt, die sagt: sed hodie jubentur omnia teneri usque ad ultimum jota. (Gl. i. v. in ipsis c. 3. dist. 9.) Hat der hl. Thomas diese Meinung im Auge, wenn er sagt: Hoc

Thomas beweist im Anfang seiner Summa erstens, dass die „sacra doctrina sit una scientia“ [1]), zweitens, dass sie auch „scientia practica“ [2]) sei.

Aus den hier gegebenen Gründen hat er wohl die Behandlung der Fragen wie: „de lege“ [3]); „de bello“ [4]); „de jure et justitia“ mit ihren Unterabteilungen „de judicio“, „de usura“, „de oblationibus“, „primitiis et decimis“, „de voto“, „de simonia“ [5]); „de episcopo“ [6]); „de religiosis“ [7]); die Spendung der Sakramente [8]), nicht nur den Kommentatoren und Glossatoren der diesbezüglichen Abteilungen und Titel in Gratians Dekret, der Dekretalsammlung Gregorius' IX. und des Corpus juris civilis [9]) überlassen.

Hier wollen wir noch ein methodisches Moment hervorheben, das mit der Gerichtspraxis zusammenhing. Schon mehrere Male hatten wir Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie die Behandlung einer Frage in Verbindung stand mit der Lösung der darauf bezüglichen Einwände. Dieses Verfahren, an welchem wohl nicht streng festgehalten wurde, liess seine Spuren noch in den Kommentaren des hl. Thomas zu Petrus Lombardus zurück; hier wird nämlich jener Teil in der Behandlung einer Frage, wo er seine eigene Meinung gibt, noch immer „Solutio“ genannt. Auch in seinen mehr selbständigen

---

tamen tenendum est, quod quidquid in Sacra Srciptura continetur verum est, alias qui contra hoc sentiret esset haereticus. Expositores autem in aliis quae non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt et ideo in his poterant errare; tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt, quod necesse sit eis credere, sed solum scriptura canonica, quae in veteri et in novo testamento est (Quodl. 12 a. 26. ad 1).

[1]) 1a qu. 1 a. 2. [2]) Ibid. a. 4.

[3]) 1a 2ae qu. 90—7.

[4]) 2a 2ae qu. 40.

[5]) 2a 2ae qu. 57—122.

[6]) 2a 2ae qu. 185.

[7]) Ibid. qu. 186—9.

[8]) 3a qu. 66 bis zum Ende.

[9]) Eine interessante Frage und Antwort, die Accursius aufstellt, beweisen auch noch, wie die Legisten der Theologie nicht fremd bleiben wollten. Er fragt nämlich: (Gl. i. v. Notitia l. 1 D. 11. Lugduni 1572 col. 60.): Sed numquid secundum hoc oportet quod quicumque vult jurisprudens vel jurisconsultus esse, debeat theologiam legere? Respondeo non, nam omnia in corpore juris inveniuntur ut de Summa trinitate et fide catholica et de sacrosancta ecclesia et de episcopis et clericis et in authenticis in multis titulis ubi de divinis tractatur. Vgl. auch Gl. i. v. Notitia § 1. I. 1. 2.

Werken, in den „Quaestiones disputatae“ und der „Summa theologica“ werden die Meinungen „für“ und „gegen“ die zu lösende These vorgebracht und dann die eigene Meinung als Urteil gegeben, das regelmässig eingeleitet wird mit der Formel: Respondeo dicendum. Darauf folgt eine Widerlegung sowohl der angeführten Beweise „gegen“, aber auch jener „für“, wenn diese letztern nach seiner Meinung nicht stichhaltig sind. Eine Erklärung dieses Vorgehens finden wir in seinen Kommentaren zu Aristoteles. Hier sagt er: Sicut autem in judiciis nullum potest judicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est ut is qui debet audire philosophiam, melius se habeat in judicando si audierit omnes quasi adversariorum dubitantium.[1]

---

[1]) Comm. in 3 Metaph. l. 1. me°.

Kapitel IV.

Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin.

Das zu Grunde gelegte Werk. — Die Stellung des Gesetzes im ganzen System. — Definition des Gesetzes. — Wirkungen des Gesetzes. Einteilung der Gesetze. — Das ewige Gesetz. — Die zur Zeit des hl. Thomas in der Rechtswissenschaft herrschenden Ansichten über das Naturrecht. — Naturrecht und Stand der Unschuld. — Naturgesetz ist Gesetz. — Sein Inhalt und dessen Erkennbarkeit. Seine Notwendigkeit. — Weitere Erläuterungen in Hinsicht auf seine verpflichtende Kraft. — In welchem Sinne Quelle? — Die Richtigkeit des natürlichen Gesetzes. — Seine Unabänderlichkeit und Unauslöslichkeit. — Die Lehre über das menschliche Gesetz in der Rechtswissenschaft zur Zeit des hl. Thomas. — Notwendigkeit und Materie des menschlichen Gesetzes. — Ableitung desselben aus dem natürlichen Gesetz. — Verpflichtet es immer? — Die ihm Unterworfenen. — Aufhebung seiner Verpflichtung.

Ehe wir die Ansichten des hl. Thomas über das Gesetz darlegen, sind einige Vorbemerkungen zu machen.

Zunächst liegt es nicht in unserer Absicht, eine Untersuchung anzustellen über die letzten und entferntesten Quellen, aus denen der hl. Thomas bei der Heran- und Weiterbildung seiner Begriffe geschöpft hat.[1]) Und das um so mehr, da seine Arbeit keine historiographische ist, und sein Geist zu mächtig war, um kompilatorisch tätig zu sein, oder um in Fragen, wo die Autorität nicht ausschlaggebend ist[2]), sich nur ein-

[1]) Bonnucci (La derogabilità del diritto naturale nella scolastica. Perugia 1906 p. 122 Note 2), der für die Quellenfrage in der uns beschäftigenden Materie das Speculum morale des Vincenz von Beauvais angewendet sehen will, vergisst, dass jene Arbeit diesem Autor nicht zuzuschreiben, und ein Plagiat aus den Werken des hl. Thomas ist, vgl. Quétif et Echard, Scriptores I 214—32 und de Rubeis. Dissert. XIV.

[2]) I[a] qu. 1. a. 8. ad 2. Wir geben manchmal nur an, wo die betreffende Stelle in der Summa theologica zu finden ist; denn wir kennen keine Ausgabe dieses Werkes, die nicht bei jedem Artikel mehr oder weniger genau angibt, in welch' andern Werken des hl. Thomas

fach auf diese zu stützen. Es ist ja möglich, dass es für ihn, bei der Beantwortung der Welt- und Lebensfragen, an deren Lösung er nach Kräften arbeitete, da, wo es sich nicht um Glaubensfragen handelte, von weniger Bedeutung war, welches der objektiv geschichtlich begründete Sinn der von ihm zitierten Autoritäten war, als vielmehr ob und wie die von seinen Autoritäten gemachten Aeusserungen nach seiner eigenen Ansicht interpretiert werden könnten. Den Versuch, die tiefsten Lebensfragen in einem systematischen Zusammenhange darzustellen, hat Thomas in seiner Summa theologica offenbar gemacht.[1]) Diese in der Summa theol. entwickelte Weltanschauung müssen wir vor allem unseren Erörterungen zu Grunde legen, um aus ihr den wahren tieferen Sinn, der mit unserer Frage in Beziehung stehenden Begriffe zu erfassen; dazu eignet sich die Summa theol. um so mehr, da sie seine letzte Arbeit war und wir deshalb in ihr besser seine endgültigen Ansichten erkennen können, nachdem er vielleicht im Laufe der Zeit die eine und andere Ansicht zu änderen sich veranlasst fühlte.[2])

Es darf auch niemand wundern, wenn wir unserer Untersuchung über seine rechtsphilosophischen Ansichten

---

man sich über die betreffende Frage weiter informieren kann. Unter den Quellenangaben, die den Artikeln in der Summa theologica hinzugefügt werden, werden wir häufig solche finden, die wir bereits besprochen haben. Werden ausser der Summa theol. von uns zuweilen noch andere Werke zitiert, so geschieht es deshalb, weil dieselben für die Behandlung der betreffenden Materie zweckentsprechender erscheinen.

[1]) Nur unter dieser Beschränkung kann man annehmen, was v. Sybel sagt (Thomas v. Aquin in Hist. Zeitschrift, Bd. 33, S. 354—5): „In seinen Werken, namentlich in seiner theol. Summa fand man eine bestimmte Antwort auf die entlegenste Frage."

[2]) Ein frappantes Beispiel einer in Thomas sich allmählich zur vollen Klarheit entwickelnden Ansicht gibt seine Doktrin über die justitia originalis, besonders bezüglich der Ordnung der Kräfte des Menschen in jenem Urzustande im Verhältnis zur heiligmachenden Gnade. Die allmähliche Entwicklung wird sofort klar, wenn man die diesbezügliche Lehre in seinen Kommentaren zu den Sentenzen, dann in seiner Quaestio disputata de malo und endlich in seiner theologischen Summa verfolgt. Das erste Mal sagt er nur, welche Meinungen wahr seien „efficaci ratione probari non potest" und „Hoc tamen probabilius est" etc. 2 dist. 29 q. 1. a. 2. sol.; später wird von der andern Meinung schon gesagt „credo esse falsam" De malo qu. 5. a. 1. ad 13; zuletzt führt er seine eigene Meinung unter dieser Schlussformel an „Unde manifestum est." 1 qu. 95. a. 1. i. c.

hinsichtlich des Gesetzes ein dem Schein und auch der Wahrheit nach theologisches Werk zu Grunde legen. Nur die Unkenntnis des damaligen Zeitgeistes kann sich daran stossen. Mehr als je vorher oder nachher war man in jener Zeit [1]) bestrebt, die Unmöglichkeit eines Widerspruches zwischen Glauben und Vernunft im allgemeinen festzustellen. Zuweilen suchte man sogar die Rationalität einzelner geoffenbarter Wahrheiten darzutun [2]), oder wo solches nicht möglich war, doch wenigstens eine rationelle Begründung für ihr So-Sein zu finden; häufig endlich beschränkte man sich darauf [3]), wenigstens eine harmonische Verbindung zwischen einzelnen geoffenbarten Wahrheiten nachzuweisen oder dann zu widerlegen, dass sie mit der Vernunft in offenbarem Widerspruch stehen.[4]) In seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen vertritt der hl. Thomas die Fähigkeit des Menschen, das Reelle zu erfassen. Die auf dies Grundprinzip aufgebaute und logisch hieraus abgeleitete Lebens- und Weltanschauung will er dann mit der vom Glauben gebotenen oder aus dessen Grundsätzen gezogenen Lebensanschauung, die natürlich nicht weniger reell ist, in Einklang bringen unter Beobachtung einer streng formellen Ausscheidung beider Gebiete.[5])

Unter all seinen Werken ist die Summa theol. jenes, welches die natürliche und übernatürliche Weltanschauung formell und inhaltlich am vollständigsten wiedergibt.

Wir haben schon angedeutet, dass man, um besser die Begriffe beim hl. Thomas würdigen zu können, ihre Stellung im ganzen System nicht vernachlässigen darf. So können wir schon gleich finden, ob für ihn Gesetz und Recht gleichbedeutend sind oder nicht. Wir brauchen nur der Einteilung seiner Summa theologica zu folgen, wie er sie selbst angegeben hat.

---

[1]) Vgl. hierfür Manser: Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfang und Charakter (in Histor. polit. Blättern. Bd. 139 a⁰ 1907, S. 407 ff.).

[2]) 1ª qu. 1. a. 3. ad 2. [3]) 1ª qu. 8. a. 1. ad 1.

[4]) 1ª qu. 1. a. 8. i. c.

[5]) 1ª qu. 1. a. 1. ad 2. Vgl. für diese ganze Skizzierung: Summa contra Gentes. l. 1. c. 3—8.

In seinem Prolog[1]) sagt er: „Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere et non solum secundum quod est in se, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae . . . ad hujus doctrinae expositionem intendentes tractabimus I. De Deo; II. De motu rationalis creaturae in Deum; III. De Christo qui (secundum quod homo) via est nobis tendendi in Deum."

Im zweiten Teil handelt er über Gesetz und Recht.[2]) Er gibt selbst wieder die Haupteinteilung dieses Traktats und deren Begründung; er sagt nämlich einleitend: „Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his, per quae homo ad hunc finem pervenire potest vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem.[3])

Bei der Behandlung des Endzweckes selber schweigt er über Gesetz und Recht; sie gehören deshalb zu demjenigen, wodurch der Mensch zu seinem Endzweck gelangen oder davon abweichen kann.

Daher wird die Einteilung hinsichtlich dieses letzten Punktes weitergeführt: Quia igitur per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.[4])

Hier tritt eine Scheidung ein, weil der Begriff Gesetz von ihm im allgemeinen Teil behandelt wird und der Begriff Recht im speziellen.

Wir werden deshalb erst sehen, wie er zum Begriff „Gesetz" gelangt. In Fortsetzung seiner Einteilung sagt er dann: „Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum est de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum."

---

[1]) 1ª quaest. 2.

[2]) Gelegentlich hat er hier und da schon darüber gesprochen, z. B.: 1ª qu. 105, wo er über die „ordo rerum", oder die Gesetze, welche die körperliche Welt beherrschen, handelt.

[3]) 1ª 2ªᵉ qu. 1.

[4]) 1ª 2ªᵉ qu. 6.

Zu diesen Prinzipien wird das Gesetz gezählt. Sie werden in principia intrinseca et extrinseca [1]) unterschieden. Bei der Erklärung der letzteren kommt er endlich zum Gesetz „Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui nos instruit per legem.[2]) Dies bietet ihm Gelegenheit seine Ansichten über das Gesetz zu entwickeln. Vorläufig können wir deshalb bemerken, dass nach dieser Einteilung das Gesetz nicht ein dem Handlungsvermögen innerliches Prinzip ist, dass es über die menschlichen Handlungen unterrichtet, indem es die vernünftigen Geschöpfe bei ihrem Streben zum Endzweck leitet.

Ueber den Rechtsbegriff handelt er in jenem Teile, den er als die Betrachtung der menschlichen Handlungen im besondern angedeutet hat.[3])

In dem Prolog dieses Teiles [4]) verspricht er an erster Stelle jene Tugenden usw. im besondern behandeln zu wollen, die allen Ständen gemeinsam und hierauf speziell diejenigen, die den einzelnen eigentümlich sind. Aus inneren Gründen wird er bei der Behandlung jener Tugenden auch über die entgegengesetzten Untugenden sprechen. Jene Tugenden können aber auf zwei Hauptgruppen zurückgeführt werden: die drei theologischen und die vier Haupttugenden. Bei diesen letzteren unterscheidet er wieder eine intellektuelle und drei andere, die ihren Sitz im Willen haben. Auf alle diese Kardinaltugenden können die übrigen sittlichen Tugenden zurückgeführt werden. Bei der Gerechtigkeit, die er an zweiter Stelle als Haupttugend behandelt, will er „de jure“ [5]) sprechen.

Da die systematische Einteilung der zwei Werke, worin er über Gesetz und Recht spricht, nach verschiedenen Ge-

---

[1]) 1a 2ae qu. 49.

[2]) 1a 2ae qu. 90.

[3]) 1a 2ae qu. 6.

[4]) 2a 2ae Prologus.

[5]) 2a 2ae qu. 57. „Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia, circa quam quadruplex consideratio occurrit: prima est de justitia; secunda de partibus ejus; tertia de dono ad hoc pertinente; quarta de praeceptis ad justitiam pertinentibus. Circa justitiam vero consideranda sunt quatuor, primo quidem de jure, secundo de ipsa justitia“ etc. Er gibt dann sofort an (2a 2ae qu. 57 a 1), dass er unter „jus“ das „justum“ versteht. Ausserdem bemerkt er noch (ibid. a. 2) „et ideo lex non est ipsum jus, propie loquendo, sed aliqualis ratio juris“; dann fängt er (ibid. aa. 2—4) immer an „jus sive justum“.

sichtspunkten geschieht, so kann man wenigstens auf die nicht-völlige Identität dieser Begriffe schliessen, und höchstens dass sie bei der gemachten Einteilung einander nicht subordiniert oder koordiniert sind.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der hl. Thomas über Gesetz und Recht als Objekte der Wissenschaft spricht, die das Streben der Menschen nach seinem Endzweck zum Gegenstand hat, und da dies eigentlich die Sittenlehre ist, so müssen wir annehmen, dass sie für ihn zur Sittenlehre gehören. Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerken wir, dass für ihn das Wort „Sitte“ in der Wortverbindung Sittenlehre nicht dieselbe Bedeutung hat wie in der modernen Rechtsliteratur, in welcher es a contrario zur Erläuterung des Begriffes „Rechtszwang“ dient. Für ihn sind sittlich alle äusseren [1]) und inneren Handlungen eines vernünftigen Wesens, sofern sie unter dem Einfluss seiner Vernunft und seines freien Willens in einem Verhältnis zum Endzweck stehen.[2])

Die Sittenlehre erscheint als die systematische Darstellung der sittlichen Handlungen für die menschliche Lebensbetätigung als solche.[3]) Dies ist aber nicht ein nur a priori

---

[1]) Wenn Bonucci (La derogabilità del diritto naturale nella scolastica. Perugia 1906. p. 170) dies berücksichtigt hätte, würde er wohl nicht geschrieben haben „che S. Tommaso profondamente sentiva la distinzione tra morale e diritto“. Dass er auch über die äusseren Handlungen als sittliche spricht und in welchem Sinne vgl. dafür 1a 2ae qu. 20.

[2]) Für den Streit über den letzten Grund der Sittlichkeit vgl. Mausbach. Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. Aquin. Congrès scientifique, Fribourg 1897, Sciences philosophiques, p. 361, ss.

[3]) Vgl. den Prolog der Kommentare des hl. Thomas in 1. Eth. l. 1. Hier wird sie auch „moralis Philosophia“ genannt. An anderen Stellen 1a 2ae qu. 6; 2a 2ae Prologus spricht er von „moralis consideratio“. Auch von den Juristen wurde wohl die Frage erörtert, zu welchem Teil der Philosophie die Jurisprudenz gehörte. So schreibt Azo in seiner Summa (Venetiis 1610) col. 5. „Supponitur (Codex) ethicae philosophiae, quia tractat de moribus sicut et omnes libri legales“ und an anderer Stelle (col. 1144) spricht er auf gleiche Weise und auch noch vom „initio hujus philosophici operis“. Conrat (Die Epitome exactis regibus. Berlin 1884 S. CCXXII) nennt sogar die Untersuchung, zu welcher „pars philosophiae“ die Institutionen gehören, „in der Rechtswissenschaft der Bologneser Schule eine durchaus übliche, ja man darf wohl sagen obligate“.

konstruiertes System. Gerade der Mangel an Erfahrung ist einer der Gründe, warum er mit Aristoteles die Jünglinge als wenig geeignete Hörer dieser Wissenschaft betrachtet.[1]) Auch ist die uns in ihr verbürgte Gewissheit — wie immer — eine ihrer Materie entsprechende.[2]) In dieser Wissenschaft hat dann auch das Gesetz, das ja zur Anweisung der sittlichen Handlung bestimmt ist, seinen Platz.[3])

Unser Wissen kann bei der Anschauung und Anerkennung der Wahrheit an und für sich stehen bleiben, es kann aber auch auf die Verwendung der gefundenen Wahrheit zu bestimmten Zwecken gerichtet sein. So spricht man von speculativem und praktischem Wissen.[4])

Da die Wechselwirkung zwischen Vernunfttätigkeit und Willensbetätigung ein unentbehrliches Element jeder menschlichen Handlung bildet, sind beim praktischen Wissen Vernunft und Wille beide zu berücksichtigen.

Das praktische Wissen kann an erster Stelle darauf gerichtet sein, eine Sache in der Aussenwelt herzustellen: davon kann hier nicht weiter die Rede sein, da der hl. Thomas in seiner Arbeit das moralische Handeln im Auge hat[5]), obwohl an sich auch eine solche äussere Betätigung ihre moralische Seite haben kann.

---

[1]) Wir können hier nicht weiter auf die Frage eingehen, wie nach ihm die Wissenschaft auf der Empirie beruhend und deshalb nicht voraussetzungslos, objektiv, und deshalb nicht, auch ihrem Inhalte nach, eine Schöpfung des menschlichen Geistes sei. Nur möchten wir in Zusammenhang mit unserem Thema auf die Bedeutung hinweisen, die nach ihm, im Anschluss an Aristoteles, die Erfahrung für die Moralwissenschaft hat. Vgl. Comm. I. Eth. l. 3. fi.; ibid. l. 11. fi. Comm. 6 Metaphys. l. 1 pr.; und ebenso hinsichtlich der Rechts- und Staatslehre die vergleichende Rechtswissenschaft. Comm. 10 Eth. l. 16 m⁰. vgl. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie, Louvain 1911, p. 286 ss. Ueber die Erfahrung als die Unterlage für die Moral der Aristoteliker vgl. Gillet, Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Paris 1905 ch. 2. I.

[2]) Vgl. hierzu die sehr belehrenden Ausführungen in den Commentaren in 1. Ethic. l. 3.

[3]) 1^a 2^{ae} qu. 90, Prolog.

[4]) Comm. 2. Metaphys. l. 2; I^a qu. 14, a. 16. De verit. qu. 14. a. 4. i. c.

[5]) 1^a 2^{ae} qu. 57 a. 3. Vgl. 1^a 2^{ae} Prolog. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, vgl. Comm. 1. Eth. l. 1. med.

Mit der Kenntnis des Gesetzes erweitert sich daher das praktische Wissen in Beziehung auf das sittliche Handeln.

Nachdem so im allgemeinen als Funktion des Gesetzes die Belehrung angegeben ist, will der hl. Thomas zuerst über das Gesetz im allgemeinen und dann über seine Teile handeln. Daher spricht er zunächst über das Wesen der Gesetze, ihre Unterschiede und Wirkungen.[1])

Das Wesen eines Dinges wird am Besten ausgedrückt durch seine eigentliche Definition. Er gelangt zu derselben, nachdem er ihre verschiedenen Teile erklärt hat, und sagt dann zusammenfassend: „quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.[2])

Von Janet wird dieser Definition zugeschrieben: „un mérite remarquable c'est d'exclure la fausse définition qui rapporte l'autorité de la loi à la seule volonté d'un chef, c'est-à-dire à l'arbitraire; car elle est un ordre de la raison".[3]) Dennoch hat er an derselben viel auszusetzen, und wir bezweifeln, ob seine Begeisterung für „cette théorie des lois, l'un des monuments du moyen-âge"[4]) wohl so gross sei, wie er glauben machen will. Wir werden später zeigen, dass ihm deren Basis in jeder Beziehung ungenügend ist. Die Definition hat nämlich: „un défaut c'est de contenir des éléments qui ne sont pas essentiels à l'idée de la loi."[5]) Diese „éléments hétérogènes" sind nach ihm 1. die Promulgation, 2. das Gemeinwohl und 3. der Gesetzgeber.

Die Promulgation ist nach ihm nicht notwendig für die physischen Gesetze und ebensowenig für das ewige Gesetz Gottes, insoweit dies in der göttlichen Vernunft besteht. Das allgemeine Wohl ist eine Folge des Gesetzes; und ein Gesetzgeber ist nur Gesetzgeber kraft seiner Weisheit „c'est donc sa sagesse qui est la raison de la loi. Par conséquent la loi prise en elle-même n'est autre chose qu'un acte de

---

[1]) 1a 2ae qu. 90, Prolog. [2]) 1a 2ae qu. 90. a. 4. i. c.

[3]) Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Paris 1872. I. 401—2.

[4]) ibid. p. 400. [5]) ibid. p. 402.

raison".[1]) Wie dann Janet nach Ausschluss angeblich heterogener Elemente aus dieser Definition „en excluant ainsi de cette définition les éléments hétérogènes qui la compliquent" den bleibenden Rest der Definition mit Montesquieu's Auffassung identifizieren kann „Les lois sont les rapports nécessaires resultants de la nature des choses"[2]), davon wollen wir augenblicklich absehen. Nur wollen wir einmal sehen, welchen Sinn die Definition des Gesetzes beim hl. Thomas hat, und ob den oben von Janet ausgestossenen Elementen alle Bedeutung abgesprochen werden kann.

An erster Stelle sei bemerkt, dass man die Definition der Gesetze beim hl. Thomas nicht ohne weitere Erklärungen nehmen soll. Sie wird von ihm selbst eingeleitet mit den Worten: „Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil aliud est quam etc.".[3])

Deshalb müssen wir in dem, was beim hl. Thomas der Definition unmittelbar vorhergeht, die richtige Erklärung suchen und sehen, ob die von Janet gemachten Schwierigkeiten nicht vielleicht schon von ihm vorausgesehen waren. Wahrscheinlich werden wir finden, dass die sogenannten „éléments hétérogènes" nicht ohne Zweck ihren Platz in der vom hl. Thomas gegebenen Definition des Gesetzes einnehmen.[4])

Wir haben schon gesehen, von welchen Voraussetzungen er ausgeht. Er spricht nämlich über die äusseren und inneren Handlungen des Menschen, insoweit sie unter dem Ein-

---

[1]) ibid. 402. [2]) ibid.

[3]) 1a 2ae qu. 90. a. 4. i. c.

[4]) Oder Janet müsste bezüglich des zu definierenden Gesetzes einer ähnlichen unbegreiflichen Willkür huldigen, wie Windscheid bei der Definition des Rechtsgeschäftes. Letzterer sagt: „Man wird aber bei dem Streit über den Begriff des Rechtsgeschäftes nicht vergessen dürfen, dass dieser Begriff ein rechtswissenschaftlicher Begriff ist, d. h. ein Begriff, den die Rechtswissenschaft zu ihrem Zwecke aufstellt, und dass daher jeder, welcher an der rechtswissenschaftlichen Arbeit teilnimmt, befugt ist, diesen Begriff so zu gestalten, wie er es für zweckmässig hält, vorausgesetzt, dass er in der Bezeichnung der zusammengefassten Denkelemente mit dem Ausdruck Rechtsgeschäft nicht sprachwidrig wird. Genau genommen sollte man daher nicht sagen: Rechtsgeschäft ist das und das, sondern: Unter Rechtsgeschäft verstehe ich das und das" (Lehrbuch des Pandektenrechtes I.[8] 267, Note I). Dann hätte Janet aber sagen sollen, dass sie fremde Bestandteile seien für seine Auffassung des Gesetzes.

flusse seiner Vernunft und seines freien Willens, und in einem gewissen Verhältnis zu dessen Endzweck stehen. Weiter präzisierend, sagt er dann, dass es ein äusseres Prinzip gebe, welches uns zu dem Guten bewegt und uns daher durch das Gesetz über das Gute unterrichtet. Nach dieser Auffassung soll offenbar das Gesetz den Menschen unterrichten, damit er in ihm eine wegweisende Norm habe, die seine sittlichen Handlungen auf das Gute lenke. Will er nun mit solcher Beschränkung das Gesetz definieren, dann ist es klar, dass er sich da um die physischen Gesetze nicht weiter kümmern kann. Schon früher hat er diese behandelt.[1]) Für die unvernünftigen Geschöpfe besteht nach ihm das Gesetz nicht in seinem formellen Sinne. Sie handeln ja nicht nach einem von ihnen selbst gekannten Gesetz, sondern bringen in ihrem geregelten Streben nur ein Gesetz zum Ausdruck, was von Thomas dann „quasi participative" Gesetz genannt wird.[2]) Schon aus dieser Bemerkung geht hervor, dass das Gesetz wohl etwas mit der Vernunft zu tun hat.[3]) Der hl. Thomas kommt denn auch zu dem angegebenen Schluss im ersten Artikel.[4])

Daselbst geht er nämlich von einer Auffassung des Gesetzes im weitesten Sinne aus, wie aus den gebrauchten Ausdrücken ersichtlich ist: „lex quaedam regula est et mensura actuum"; aber das Gesetz ist eine Regel und ein Mass besonderer Art: „secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur". Es wird hiermit ein gewisser Einfluss auf den menschlichen Willen angedeutet. Obwohl diesem an und für sich keine Gewalt angetan werden kann, so ist es doch möglich, dass sein Handeln nach gewissen

---

[1]) 1ª qq. 103—5.

[2]) 1ª 2ªᵉ qu. 90. a. 1. ad 1. ibid. a. 3. ad 1; vgl. auch Summa c. Gentes l. 3. Prooemium. Aus der Systematik des hl. Thomas allein kann schon die Bemerkung von Bonnucci (La derogabilità usw. p. 129) widerlegt werden, dass in der Summa theologica „una lacuna" vorliegt, weil der hl. Thomas der lex naturalis in den unvernünftigen Geschöpfen keine Rechnung trägt.

[3]) A. Bozi kann sich eine derartige Beziehung zu der Vernunft nicht denken und schreibt: „Keinem Gesetzgeber wird es einfallen eine Rechtsnorm lediglich ihrer angeblichen Vernünftigkeit wegen in das Gesetz aufzunehmen" Untersuchungen über die Prinzipien des Rechtes in Ostwald's Annalen der Naturphilosophie. 1906. S. 244. Ob er es wohl tut ihrer Unvernünftigkeit wegen?

[4]) 1ª 2ªᵉ qu. 90.

Richtungen bestimmt werden kann, unter Wahrung der Freiheit. Zur Erreichung eines bestimmten Zweckes sind nur gewisse Mittel möglich. Hier liegt schon eine doppelte Einschränkung vor. Unter solchen Mitteln können wieder nur einzelne zulässig sein. Dies bildet eine weitere Einschränkung. Also wird die Mehrzahl der möglichen Handlungen nicht eingeschränkt, wohl aber verliert eine grössere Anzahl ihre Tauglichkeit im einzelnen Fall, und als Folge wird der freie Wille in gewissem Sinne gezwungen zu bestimmtem Handeln oder zur Unterlassung desselben.[1]) Eine andre Frage ist jene: wer ist befugt, einen Zweck zu bestimmen, die Mittel zu demselben zu beschränken, oder was das gleiche ist, eine Regel für die bestimmte Beschaffenheit der Handlungen aufzustellen. Hier hatten wir nur zu erörtern, in welchem Sinne der freie Wille beschränkt werden kann.

Im weiteren stellt der hl. Thomas dann als zweites Prinzip auf, dass die Vernunft das spezifische und erste normative Element der menschlichen Handlungen sein soll.

Zum bessern Verständnis wollen wir nur bemerken, dass für ihn die menschlichen Handlungen, d. h. die Handlungen des Menschen als solchen, im Unterschied zu denjenigen der unvernünftigen Wesen jene sind, die von einem Prinzip ausgehen, wodurch der Handelnde vollkommen Herr seiner Handlungen ist. Herr ist er aber nur durch seinen freien Willen [2]), ein Vermögen, das die Vernunft bereits voraussetzt.[3])

Soll eine menschliche Handlung als solche angesehen werden, dann gilt als erste Bedingung, dass sie in irgend welcher Hinsicht unter dem Einfluss der Vernunft stehe. Die Vernunft ist deshalb der erste Masstab beim Werturteil einer Handlung, die vom Menschen als Menschen ausgeht.

Die Vernunft normiert aber die menschlichen Handlungen noch in einem anderen Sinne, indem nur sie Prinzip der Ordnung sein kann. Die Vernunft allein kann die

---

[1]) De verit. q. 17. a. 3. i. c.

[2]) „Liberum arbitrium" nennt er dieses Vermögen. Quod enim arbitrio agant manifestum est ex eo, quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere si habent dominium sui actus, Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo. Summa c. Gentes l. 3. c. 48.

[3]) 1a 2ae q. 1. a. 1. cc.; Ia q. 83. a. 3. Vgl. Garrigou-Lagrange, Intellectualisme et liberté chez St. Thomas. Revue des sciences phil. et theolog. 1907. p. 649 ss. 1908, p. 5 ss.

Verhältnisse und Beziehungen der geordneten Dinge unter sich und zu ihrem Endzweck erfassen.[1]) Jede Handlung hat einen Zweck und geschieht eines Zweckes wegen, und ist Mittel zur Erreichung des Zweckes.[2]) Die Vernunft allein kann weiter die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlungen, ihr Verhältnis zum Zweck erkennen, ob sie geeignet oder nicht geeignet seien, in welchem Sinne sie dem Ziele proportioniert seien usw.[3]) Da zudem das Wollen des gekannten Zweckes und die Hinordnung der Mittel zu ihm als erste Elemente bei jeder Handlung in Betracht kommen [4]), ist die Vernunft an erster Stelle Regulator und kraft dieser Stellung ist ihr alles unterworfen, was in irgend einem abgeleiteten Sinne regulativen Charakter besitzt. Die von der Vernunft ausgeübte Regelung ist eine aktive Tätigkeit.[5]) Wenn nun in der Definition des Gesetzes als erstes Glied gesagt wird „ordinatio rationis", dann ist der Satzteil nicht ausschliesslich durch „eine Anordnung für die Vernunft" zu übersetzen, wie Haring tut.[6]) Das Gesetz ist auch, und an erster Stelle eine Anordnung „von" der Vernunft.

Solche Anordnungen schliessen den Einfluss des Willens nicht aus. Das hebt der hl. Thomas v. Aquin speziell hervor bei Beantwortung [7]) des Einwurfes, als würde er dem römischen Juristen widersprechen, der da sagt: „Quod placuit principi, legis habet vigorem". Bei der Wechselwirkung nämlich von Willen und Vernunft schliessen die beiden im menschlichen Handeln einander nicht aus; sondern das eine kann nur geschehen unter Voraussetzung und Kraft des andern Vorhergehenden, dessen Merkmale es noch an sich trägt. [8]) So kann auch die gesetz-

---

[1]) Summa contra Gentes l. 2. c. 24. Comm. 1 Eth. l. 1. Prooemium.

[2]) 1a 2ae qu. 1. a. 2.

[3]) De Verit. q. 22. a. 13.

[4]) Vgl. für die Analyse der menschlichen Handlungen 1a 2ae q. 8—17.

[5]) De verit. q. 22. a. 13. ad 4; ibid. ad 10.

[6]) Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modernen Jurisprudenz, Graz 1899, S. 20. „Das Gesetz ist eine Anordnung für die Vernunft (rationis). Aufgabe des vernünftigen Menschen ist es, all seine Handlungen in Harmonie zu bringen, sie zum ewigen Ziele hinzuordnen. Als Direktive hierfür soll ihm das Gesetz dienen. Ferner kann man von einer ordinatio rationis sprechen, weil diese Anordnung mit Rücksicht auf die menschliche Natur sich zunächst belehrend an die Vernunft wendet und erst im Notfall zu Zwangsmitteln greift."

[7]) 1a 2ae q. 90. a. 1. ad 3. [8]) 1a 2ae q. 17. a. 1.

geberische Betätigung der Vernunft nur unter bestimmten Bedingungen geschehen; eine Willensbetätigung aber, die als gesetzgeberisch gelten sollte aber nicht als aus der Vernunfttätigkeit hervorgegangen und von ihr geregelt erscheint, „magis esset iniquitas quam lex".[1])

Ein anderes Moment, das dann von Thomas aus dem Vorhergehenden entwickelt wird und ein Element seiner Definition bildet, ist das sogenannte „bonum commune", zu welchem das Gesetz geordnet sein soll. Er orientiert uns hierüber folgendermassen: Als bewiesen setzt er voraus, dass das Gesetz, weil es eine Norm und ein Masstab sein soll, von der Vernunft abhange, welch letztere Prinzip der menschlichen Handlungen ist. In der Vernunftwirksamkeit selber aber lässt sich ein Prinzip ausscheiden, von diesem Prinzip sagt er „unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex".[2]) Dieser Schluss hat beim ersten Anblick etwas Befremdendes, es wird jedoch nicht angedeutet, woher es kommt, dass ein Gesetz dazu gehört. Im vorhergehenden aber finden wir schon die Anleitung dazugegeben.

Der hl. Thomas unterscheidet eine doppelte Tätigkeit desselben Verstandesvermögens, von denen die eine sich auf das Einsehen der Prinzipien bezieht, die andere auf das Ziehen der Folgerungen aus denselben.[3]) Beide können als Zweck die Anschauung der Wahrheit oder das Darstellen einer Handlung haben.[4]) Wie die spekulative Vernunft bei ihren Beweisführungen geht auch die praktische Vernunft bei ihren Ueberlegungen von allgemeinen Sätzen aus [5]), seien sie denn absolut oder relativ allgemein.[6]) Es sind nun Gesetze allgemeine Sätze, die in ihrer Universalität eine Menge gleichartiger Handlungen richten und die auf einen besonderen Fall anzuwenden sind.[7])

Daher denn auch ihre Beziehung zu demjenigen in der Vernunft „quod est principium omnium aliorum".

Schon früher wurde gezeigt, dass jeder Handelnde um eines Zweckes willen handelt, da er sonst keinen Grund hätte, mehr dieses als jenes zu tun.[8]) Solcher Zweck hat dann wieder einen letzten Endzweck zur Voraussetzung, oder

---

1) 1a 2ae 90. a. 1. ad 3.
2) 1a 2ae qu. 90. a. 2. i. c.
3) 1a qu. 79. a. 8.
4) Vgl. oben S. 114.
5) 1a qu. 79. a. 11.
6) 1a qu. 1. a. 2.
7) 1a 2ae qu. 90. a. 1. ad 2; ibid. qu. 96 a. 1.
8) 1a 2ae qu. 1. a. 2.

einen Zweck, dem jeder andere Zweck den Charakter des Zweckes entlehnt [1]), und zu dem daher jeder andere Zweck in einem Subordinationsverhältnisse steht. Es ist also der Endzweck das notwendige letzte Prinzip aller Handlungen. Die praktische Vernunft hat die Ausführung derselben Handlungen zu überlegen und zu regeln. Bei ihrer Tätigkeit hat sie sowohl bei der Beratung als auch bei der Wahl der Mittel, um den Zweck zu erreichen, von geeigneten, ordnungsgemässen Prinzipien auszugehen. Unter diesen Prinzipien gibt es ein erstes, welches das erste, unmittelbare, allgemeinste und notwendige Verhältnis der subordinierten Zwecke zum Endzweck zum Ausdruck bringt. Da die subordinierten Zwecke dem Endzweck ihre Finalität entlehnen, ist ihr Verhältnis zum Endzweck von grundlegender Bedeutung und an erster Stelle zu berücksichtigen; weil zudem das angegebene Abhängigkeitsverhältnis für jeden subordinierten Zweck besteht, ist es ein allgemeines.

Dasjenige Handlungsprinzip, das auf diesem ersten und allgemeinen Verhältnis basiert, partizipiert an diesen Eigenschaften der Priorität und Allgemeinheit. Dies kann dann als Gesetz im allgemeinsten Sinne gelten. Weil nun das Gesetz Ausfluss einer Hinordnung auf ein Ziel ist, so kann es nur aus einem Vermögen hervorgehen, welches Verhältnisse zu erkennen vermag. Dies ist aber nur der Vernunft eigen. Deshalb ist das Gesetz eine „ordinatio rationis“. Wegen seiner Allgemeinheit gehört es zu dem, was der hl. Thomas angedeutet hat als „aliquid in ratione quod est principium respectu omnium aliorum“.

Da nun die Glückseligkeit [2]) der Endzweck der Tätigkeit des ganzen Menschenlebens aller und eines jeden ist, soll das Gesetz besonders auf die Ordnung zu der Glückseligkeit Beziehung haben [3]) und so auf das „bonum commune“.

Obwohl etwas an erster Stelle kraft seiner Hinordnung zum höchsten Zweck Gesetz genannt wird, wird dieser Hinordnung nicht ausschliesslich der Name Gesetz vorbehalten. Das Gesetz ordnet nämlich in jener Eigenschaft auf etwas Allgemeines, Vollkommenes, jeden Beteiligten Angehendes.

---

[1]) ibid. a. 4.

[2]) Diese Glückseligkeit ist ein ausserhalb des menschlichen Lebens liegendes Glück, nur mit besonderer Hilfe Gottes erreichbar und in der Anschauung Gottes selbst bestehend. S. c. Gentes l. 3. cc. 25 - 53.

[3]) De regim. princ. l. 1. c. 14—5.

Es ist nun weiter der Gedankengang des hl. Thomas von Aquin, dass, wo ähnliche Eigenschaften sich vorfinden, wir von einem Gesetze reden können. Da aber im Ganzen mit Beziehung auf seine Teile etwas Allgemeines, etwas relativ Vollkommenes, etwas jeden Teil Angehendes vorliegt, so wird auch das Gesetz in näherer Beziehung zum Ganzen als zum Teil stehen. Daher wird es sich mehr auf das Glück eines Ganzen oder einer Gemeinschaft als auf dasjenige eines Teiles oder eines Individuums richten. So wird auch in dieser Ideenverknüpfung gelten „quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem"; weil das Glück einer Gemeinschaft oder eines Ganzen mehr die aufgezählten Eigenschaften an sich hat als jenes der Teile oder eines Partikulären.

Bis hierher war die Auseinandersetzung des hl. Thomas so allgemein wie nur möglich gehalten.[1]) Hierauf schliesst er: weil etwas gerade wegen seiner Hinordnung auf das „bonum commune" Gesetz genannt wird, so hat jede Ordnung, welche auf ein „bonum commune" hinzielt, auch wenn sie nur eine einzige Handlung betreffen würde, aus diesem Grund Gesetzescharakter, aber auch nur in dieser Rücksicht.

Aus der Beweisführung geht hervor, dass für den hl. Thomas das „bonum commune", worauf er hinweist, hier identisch ist mit dem „finis ultimus".[2]) Janet ist nun wohl der Meinung „le bien commun n'est pas un élément essentiel de la loi. Il en est la conséquence mais il ne lui est pas

---

[1]) Auch wenn er zur Erklärung gelegentlich hinzugefügt hat „unus autem homo est pars communitatis perfectae". Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht III. 635, Note 325) will dies vom Staat verstanden wissen. Nichts aber berechtigt ihn zu einer solchen Beschränkung. Wohl wird im gleichen Artikel noch gesagt: „Perfecta enim communitas civitas est"; es wird aber hinzugefügt „ut dicitur" und bildet da einen Teil der Darlegung der Staatslehre des Aristoteles, die vom hl. Thomas als Beispiel zur Erläuterung seiner eigenen Begriffe aufgeführt wird. Nach Wagner (Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, Freiburg 1911 S. 11) passt die Antwort des hl. Thomas (1ª 2ªᵉ qu. 90. a. 3.) nicht auf Naturgesetze und auch nicht auf das natürliche Sittengesetz. Cajetan gibt hier eine bessere Interpretation, da sie Rechnung hält mit der allgemeinen Beweisführung und Ausdrucksweise des hl. Thomas. Er sagt nämlich „per gerentem vices multitudinis non limitat se auctor ad vicarium multitudinis, sed ad eum qui quovis modo vices multitudinis in hoc quod est ordinare in bonum commune, supplere potest."

[2]) 1ª 2ªᵉ qu. 90. a. 2. ad 2 und ad 3.

essentiel."[1]) So kann es vielleicht sein nach seiner Auffassung, aber jedenfalls nicht nach jener des hl. Thomas. Dieser schliesst jenes „bien commun" wohl nicht aus als „conséquence", aber gerade deshalb wird es von ihm auch vorausgesetzt. Es hat jedoch bei ihm die Bedeutung eines Zweckes, der sowohl den Ausgangspunkt des Handelns, als seinen Endpunkt bildet, aber nicht unter gleichen Gesichtspunkten. Denn bevor man handelt, stellt man sich etwas als zu erreichendes vor; als solches ist es Ausgangspunkt; mit der Erreichung desselben hört unser Handeln auf und bildet so einen Endpunkt.[2]) Das Gesetz nun ordnet die Handlungen, indem es eine bestimmte Handlungsweise vorschreibt, damit man dasjenige, was man erreichen soll, auch erreiche. Wird nun in Uebereinstimmung damit gehandelt, so wird man Handlungen setzen, die zur Erreichung des Zweckes geeignet sind. Die damit gegebene Zweckerreichung macht das „bien commun une conséquence" der aufgestellten Regelung; unter einem anderen Gesichtspunkte erscheint sie aber als Voraussetzung, insofern die Normierung in Rücksicht auf dieses bestimmte, gewollte „bien commun" aufgestellt wurde.

Ein anderes Element, welches Janet gerne aus der Definition ausgeschaltet sehen möchte, ist „L'idée même de législateur". Wohl macht er gleich zu diesem etwas starken Ausspruch eine Einschränkung „Sans doute la loi dans un être créé suppose un législateur: Mais à quel titre? est-ce à titre de plus puissant? non, car nous avons vu que c'était la le principe de la tyrannie et de l'arbitraire; est-ce à titre de plus sage? C'est donc sa sagesse, qui est la raison de la loi. Par conséquence la loi prise en elle-même n'est autre chose qu'un acte de raison".[3])

Inwiefern ist aber nach dem hl. Thomas ein Gesetzgeber notwendig? Gestützt auf seine Ausführungen spricht er sich hierüber im dritten Artikel aus. Für eine Menge kann nach ihm ein doppeltes Gut bestehen, die Ordnung der Teile untereinander, und zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, um dessentwillen die erst genannte Ordnung da ist.[4]) Die Sorge

---

[1]) Histoire de la science politique etc. 402.

[2]) 1a 2ae qu. 1. a. 4. i. c.

[3]) Histoire de la science politique etc. 402.

[4]) 2 dist. 38 qu. 1. a. 1. sol.; 1a qu. 103 a. 2. ad 3; 2a 2ae qu. 39. a. 2. ad 2; Comm. 1. Eth. l. 1. Prooem., besonders aber Comm. 12 Metaph. l. 9. pr.

für den gemeinschaftlichen Zweck ist natürlich an erster Stelle eine der Obliegenheiten desjenigen, dem der Zweck als ein ihm besonders eigener zukommt; es kann dies eine Mehrheit oder ein Stellvertreter derselben zu dem Zwecke sein[1]), je nachdem die Erreichung des Zweckes oder die Qualität der Mittel es erheischt.[2])

Da das Gesetz an erster Stelle eine Ordnung zum „bonum commune" bedeutet, wird die gesetzgeberische Tätigkeit an erster Stelle jenen zukommen, welchen die Sorge für den gemeinschaftlichen Zweck obliegt.

Nachdem der hl Thomas das Gesetz als eine „ordinatio rationis ad bonum commune" erklärt hatte, musste er notwendigerweise zu der Idee eines Gesetzgebers kommen, bei welchem, wie wir gesehen, nicht die Vernunft allein und auch nicht der Wille allein, sondern beide wegen der Hinordnung auf einen erkannten und gewollten Zweck zusammenwirken.

Das letzte Element, das Janet gerne aus der Definition des Gesetzes ausgeschieden sehen möchte, ist die Promulgation: La promulgation n'est pas nécessaire á l'idée de loi, car elle n'est pas nécessaire aux loix physiques, qui s'accomplissent á l'insu des êtres auxquels elles commandent. Elle n'est pas nécessaire à la loi éternelle en tant qu'elle existe dans l'intelligence divine, car Dieu n'a pas besoin de se promulguer à soi-même sa loi.[3])

Warum war der hl. Thomas anderer Ansicht? Er geht wieder von der von ihm schon früher als allgemein angenommen vorausgesetzten Tatsache aus, dass ein Gesetz eine Regel und ein Mass sei, die ihrer Bestimmung nach auf dasjenige, was zu regeln oder zu messen ist, Anwendung finden soll. Soll nun auch das Gesetz Regel und Mass sein, d. h. die ihm eigentümliche Einschränkung der Freiheit ausüben oder verpflichten, so muss dasselbe, damit die Handlungen mit ihm übereinstimmend eingerichtet werden, gewissermassen

---

[1]) Der hl. Thomas spricht in 1ª 2ae qu. 91. a. 3, noch ibid. qu. 97. a. 3., weder über Staat noch Reich wie Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III. 577. Note 165 und 596 dies meint, sondern nur allgemein über eine Mehrheit und deren Stellvertreter, den er „vicem gerens multitudinis" und „persona publica quae totius multitudinis curam habet" nennt.

[2]) De regim. princ. l. 1. cc. 2. 14. 15.

[3]) Histoire de la science politique 402.

auf sie angewendet werden. Dies kann bei der Beschaffenheit des Handelnden, als eines vernünftigen Wesens, nur geschehen, insofern er Kenntnis dieser Regeln hat. Er setzt also voraus, dass sie ihm in irgend einer Weise kundgemacht seien. Daher die Kundbarmachung als Bestandteil der thomistischen Gesetzesdefinition.

Was die von Janet für diesen Punkt gemachten Schwierigkeiten anbelangt, so ist die erste, wie bereits bemerkt [1]), beim hl. Thomas schon gelöst. Auch die zweite hat er sich selbst schon gestellt und gelöst.[2])

Janet nennt es „un mérite remarquable" des hl. Thomas, weil er in seine Définition „ordre de la raison" aufnehme. Merkwürdigerweise aber verwirft Janet zugleich die anderen darin gegebenen Elemente, da sie doch vom hl. Thomas in engem Zusammenhang mit der „ordinatio rationis" entwickelt werden. Er hätte deshalb beweisen müssen, dass diese Entwicklung nicht folgerichtig war. Oder es müsste dann das, was vom hl. Thomas unter „ordinatio rationis" verstanden wird, nicht identisch mit dem sein, was Janet unter „ordre de la raison" versteht. Dann wäre es unerklärlich, wie dieser nach ihm unrichtige Grundgedanke des hl. Thomas „un mérite remarquable" haben kann.

Die Wirkungen des Gesetzes werden vom hl. Thomas als besonderer Teil behandelt.[3])

In jedem Gesetz ist ein regelndes Element, da jedes Gesetz als Regel für die ihm Unterworfenen auftritt. Es sollen die Menschen sich dem Ordnungsprinzip anbequemen, sich nach demselben fügen. So wird jedes Gesetz eine gewisse Vollkommenheit der dem Gesetze Unterworfenen hervorbringen, welche durch die Uebereinstimmung der Hand-

[1]) Vgl. oben S. 117; vgl. auch 1a 2ae qu. 93. a. 5. ad 1.

[2]) 1a 2ae q. 91 a. 1. ad 2; ibid. q. 93, a. 1. ad 2; ibid. a. 4. ad 2. Wir begnügen uns darauf zu verweisen, da eine Erklärung mit der Theologie eng zusammenhängt.

[3]) 1a 2ae qu. 92. Da wir später mit dem Unterschied der Gesetze die mehr detaillierte Behandlung derselben verbinden wollen, haben wir hier die vom hl. Thomas befolgte Ordnung verlassen, was wir desto leichter tun können, da bei ihm die Behandlung der Wirkung ganz allgemein gehalten ist, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Gesetze.

lungen mit der aufgestellten Regel erlangt wird.[1]) Wo nun das Gesetz selber richtig ist, oder wie es sein soll, d. h. wo es den schon aufgezählten Anforderungen genügt, da wird man auch die von ihm in den Gesetzesunterworfenen hervorgerufene Vollkommenheit als eine wahre bezeichnen können. Denn ein solches Gesetz stellt den so Handelnden in letzter Instanz in ein richtiges Verhältnis zu seinem wahren Endzwecke.

Doch auch ein Gesetz, das nicht richtig ist, wird, weil es jedenfalls die Prätension einer Regel hat, eine relative Vollkommenheit der Gesetzesunterworfenen hervorrufen. Sie besteht darin, dass ihre Handlungen richtig sind in Hinsicht auf das Gesetz, nicht aber in sich selber. Zur Verdeutlichung wird eine derartige relative Güte oder Eignung mit der Vollkommenheit eines Räubers verglichen, der auch ein „bonus latro" genannt werden kann, wenn er den Zweck der Ausplünderung, den er sich stellte, erreicht.

Noch heutzutage[2]) ist es eine vielbestrittene Frage, welches das Verhältnis des Gesetzes zu den menschlichen Handlungen sei. Auch in der Glossa in Gratians Dekret wird die in c. 4 dist. 3. aus Isidor[3]) herübergenommene Stelle erörtert, aber nur in Hinsicht auf einen der Akte des Gesetzes, nämlich denjenigen, welcher permissio genannt wird.[4])

---

[1]) Burri, Le teorie politiche di San Tomasso e il moderno diritto publico (Roma 1884) stützt sich zuviel (p. 36) auf diesen Artikel, um seine Unterscheidung zwischen „virtù relativa, quella cioè del buon cittadino dalla quale nasce l'armonia fra i membri della comunanza politica e quindi la pace" und „virtù assoluta quella cioè consiste nell'abito morale di pratticare il bene assoluto". Der hl. Thomas spricht ganz im allgemeinen vom Verhältnis des Gesetzes zum Gesetzunterworfenen, ohne auf ein bestimmtes Gesetz Rücksicht zu nehmen. Dass Burri manchmal (p. 17—19. 35) Buch 3. 4. des „de Regimine principum" zitiert, trägt auch nicht zur Zuverlässigkeit der ganzen Darstellung bei.

[2]) Vgl. A. A. H. Struycken, Het rechtsbegrip. Theoretische Onderzoekingen (Leiden 1903) blz. 2—44.

[3]) Etymologiarum l. 2. c. 10 und l. 5. c. 19.

[4]) Gl. ord. i. v. Permittit c. 4. dist. 3. Tribus modis dicitur aliquid permitti. Uno modo, quod nullo modo jure prohibetur . . . secundo modo quod contra constitutionem humanam indulgetur . . . et est haec vera permissio et dicitur absoluta permissio. Tertio modo dicitur illicitum permitti ut magis illicitum vitetur . . . et haec dicitur comparativa permissio, sed potius appellatur tolerantia quam permissio. Was hier als absoluta permissio angedeutet wird, nennt der hl. Thomas dispensatio 1ª 2ªᵉ q. 97, a. 4.

Der hl. Thomas behandelt im Anschlusse an die erwähnte Stelle aus Isidor die Frage: ob „imperare, vetare, permittere et punire“ passenderweise als „actus legis“ bezeichnet werden können.[1]) Er spricht hier noch immer ganz allgemein, und geht von dem Vergleiche mit der Vernunfttätigkeit aus. Diese zieht aus den Prinzipien Schlussfolgerungen, welchen die Vernunft kraft der Prinzipien, aus welchen sie richtig gezogen würden, ihre Zustimmung gibt. So, sagt er, ist auch das Gesetz etwas von der Vernunft Ausgehendes, aber „per modum praecipiendi.“ Wie bei der Vernunfttätigkeit in der Beweisführung die Anerkennung der Schlussfolgerung ihren Grund hat in der Anerkennung der Prinzipien, so wird auch im Gesetze etwas enthalten gefunden, weswegen wir dasjenige befolgen, was es vorschreibt. Die Vorschriften des Gesetzes nun beziehen sich auf menschliche Handlungen, die das Gesetz eben zum Zwecke des Menschen hinordnen soll. Je nachdem die Handlungen zu dem Zwecke verschieden sich verhalten, werden auch die Gesetzesvorschriften über dieselben verschieden sein. Es gibt nun Handlungen[2]), die an und für sich gut, andre die an und für sich schlecht sind, aber auch solche, die an und für sich in einem indifferenten Verhältnisse zum Zweck des Menschen stehen. Zu den letztern rechnet er auch „omnes illi actus, qui sunt vel parum boni vel parum mali“.[3]) Das Gesetz nun, gerade weil es menschliche Handlungen zu regeln hat, wird eine denselben entsprechende Stellung einnehmen, d. h. je nach der Beschaffenheit dieser Handlungen selbst sie befehlen, verbieten oder erlauben.[4])

Befohlen werden jene Handlungen, die an und für sich gut sind, und daher zum Endzweck führen; verboten jene, welche den Menschen vom Endzweck abhalten. Bei diesen Tätigkeiten tritt die zum Endzwecke führende, dem Gesetze innewohnende Kraft besonders hervor; weniger direkt bei den Handlungen, welche das Gesetz nur erlaubt. Doch auch diesen bleibt die Gesetzeskraft nicht immer entzogen. Steht die Handlung an und für sich in einem in-

---

[1]) 1^{a} 2^{ae} qu. 92. a. 2.

[2]) Vgl. 1^{a} 2^{ae} qu. 18. a. 8; und Quodl. 9. a. 15. i. c.

[3]) 1^{a} 2^{ae} q. 92. a. 2. i. c.

[4]) Nach dem einen Gesetz kann etwas erlaubt sein, was als solches noch nicht gestattet ist nach dem andern; ebensowenig besagt das „Erlauben“ ein positives Gutheissen. Vgl. 1^{a} 2^{ae} qu. 93. a. 3. ad 3.; ibid. qu. 96. a. 2. ad 3.

differenten Verhältnisse zu dem Endzweck, so hört diese Indifferenz in dem Augenblick auf, wo eine solche Handlung in individuo gesetzt wird.[1]) In diesem Falle können sie sich dem Gesetze nicht entziehen und fallen je nachdem, entweder unter das befehlende oder verbietende Gesetz.

In der oben angedeuteten Gesetzeskraft finden wir die „vis directiva“ des Gesetzes, wie der hl. Thomas sie später nennt.[2]) Ein anderes Moment des Gesetzes, wodurch jene „vis directiva“ und die Befolgung der Gesetzesvorschriften unterstützt wird, ist die Strafandrohung, oder die „vis coactiva“ des Gesetzes. Indessen kann die Gesetzesvorschrift „legis praeceptum“ oder „vis directiva“ ohne die „vis coactiva“ bestehen. So werden vom hl. Thomas die Aufgaben des Gesetzes im Anschluss an Gratians Dekret in grossen Linien auf rationeller Grundlage aufgestellt.

Bergbohm hat nicht ganz unrecht, nur spricht er etwas zu allgemein, wenn er bemerkt, dass alle mittelalterlichen Autoren hinsichtlich der Einteilung des Rechtes oder Gesetzes unklar sind.[3])

Fangen wir nun mit Gratian an, dessen Dekret ein Rechtslehrbuch sein sollte und deshalb zuerst zu einem Versuche Veranlassung gab, die Begriffe von Recht und Gesetz methodisch zu erörtern. Es wird aber schon von ihm der Unterschied zwischen objektiver Rangordnung und der chronologischen Aufeinanderfolge der Gesetze nicht genügend hervorgehoben.[4])

[1]) 1a 2ae qu. 18. a. 8-9. [2]) 1a 2ae qu. 96. a. 5 ad 3.

[3]) Jurisprudenz und Rechtsphilosophie S. 157—8, Note 11. 259.

[4]) Man vergleiche hierfür die Identifizierung des jus naturale mit lex et Evangelium und wiederum des jus naturale mit lex divina (Gr. pr. dist. 1; Gr. post. c. 1. dist. 1; Gr. pr. dist. 5; Gr. fi. dist. 6; Gr. fi. dist. 9). Gratian lässt das jus nat. entstehen „ab exordio rationalis creaturae (Gr. fi. dist. 6.); dass er eine Anfangsperiode für das jus naturale annahm, geht deutlich hervor aus der Gegenüberstellung desselben zum jus consuetudinis zu Kains Zeit (ib.) und wieder zum jus constitutionis in den Mosaischen Zeiten. (Gr. pr. dist. 7.) Singer mag wohl behaupten: (Zur Erinnerung an Gustav Hugo, Grünhut's Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht, Bd. 16 (a⁰ 1889) S. 318 Note 57) „Diese Auffassung, der nur das geoffenbarte jus divinum als jus naturale gilt, darf man in der theologischen und älteren kanonistischen Literatur nicht wiederfinden wollen“; er mag auch also tadeln: (ibidem) „dieses un-

Rufin, mehr systematisch vorgehend, trennt das jus naturale, oder wie er es später nennt, die lex naturalis von der lex divina; aber auch er führt das Naturrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung vom Anfange des alten Testamentes bis zu seinem Abschlusse im Evangelium herauf.[1]) Der von Rufin gemachte Unterschied zwischen Naturrecht und lex divina geht bei den Glossatoren zwar nicht völlig verloren [2]), obgleich sie sich zu eng an das Dekret Gratians anschlossen, der, wie oben bemerkt, jenen Unterschied nicht kannte.[3])

Hostiensis „ab exordio humanae naturae" anfangend, durchläuft die Gesetze aller Perioden, die die Menschheit durchlebt hat, um mit der Dekretalensammlung Gregorius' IX. zu schliessen. Nach diesen Perioden werden von ihm die Gesetze nach ihrem Unterschied und ihrer Uebereinstimmung angegeben.[4]) So haben die bedeutenderen Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts die Einteilung der Gesetze aufgefasst.

Mit den Auffassungen und der Einteilung Gratian's beschäftigt sich der hl. Thomas weniger; nur weist er einmal gelegentlich darauf hin, in welchem Sinne Gratian's Stelle „Jus naturale est, quod in lege et in Evangelio continetur" noch richtig verstanden werden kann.[5])

Eine präzisere Begriffsbestimmung wurde vom hl. Thomas später gegeben; hierin haben Gierke[6]) und Hinschius[7])

---

historische Verfahren, welches das jus naturale der modernen Doktrin, das positive göttliche Recht mit Gratian's Naturrecht identifiziert": nichtsdestoweniger liegt die Identifizierung des jus naturale und jus divinum bei Gratian selber vor, und Singer's Beweisführung hat nur dann Bedeutung, wenn das jus divinum, wie Gratian es auffasst, etwas anderes ist, als „das positive göttliche Recht" „das jus naturale der modernen Doktrin".

[1]) Rufinus, Summa Decretorum i. v. Humanum genus. Gr. c. 1. dist. I. (ed. Singer 6—7): Absichtlich erwähnen wir Rufin, der zu seiner Zeit nicht ohne Einfluss war. Zeugen dafür sind seine Plagiatoren, vgl. Singer, Beiträge zur Würdigung usw., Archiv für kath. Kirchenrecht, 1895. Bd. 73. S. 3 ff. und Rufinus, Summa Decretorum (ed. Singer) Einleitung CXXVII ff.

[2]) Gl. ord. i. v. jus naturale c. 7. dist. 1.

[3]) Gl. ord. i. v. Coepit Grat. pr. dist. 5; i. v. Quod autem Gr. pr. dist. 9; i. v. Cum ergo Gr. fi. dist. 9.

[4]) Summa aurea. Prooemium (Venetiis 1574, coll. 5—7).

[5]) 4. dist. 33. qu. 1. a. 1. ad 4.; 1ª 2ae qu. 94. a. 4 ad 1.

[6]) Deutsches Genossenschaftsrecht III. S. 128, Note 47.

[7]) Hinschius, System des kath. Kirchenrechts III. S. 770. Note 1. Bergbohm (Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I. S. 260) ist aber der

recht. Nur war er nicht der Erste, der die Unterscheidung zwischen jus divinum und jus naturale anführt, wie die Genannten meinen, da Rufin und die Glossatoren die Unterscheidung schon kannten.

Auf den von ihnen eingeschlagenen Pfaden geht Thomas weiter und stellt als erste Gruppe jene Gesetze auf[1]), denen der Mensch in seiner Hinordnung auf einen übernatürlichen Zweck unterworfen ist, und die ihm auf übernatürliche Weise geoffenbart wurden. Sie werden von ihm „lex divina" genannt. Auch jenes Gesetz reiht er in diese Gruppe ein, dem der Mensch infolge der Erbsünde, die ihm ebenfalls nur auf übernatürliche Weise bekannt ist, zur Strafe unterworfen ist; er nennt es „Lex fomitis". Da der hl. Thomas hier von einer übernatürlichen Kenntnis ausgeht, haben wir uns mit dieser Gruppe, da sie ausserhalb des natürlichen menschlichen Erkenntnisgebietes liegt, nicht weiter zu beschäftigen.

Zur zweiten Gruppe rechnet er jene Gesetze, die natürlicherweise vom Menschen erkannt werden können und ihn auf einen durch natürliche Mittel erreichbaren Zweck hinordnen, nämlich das natürliche und das menschliche Gesetz.[2])

Die Lex aeterna ist diesen beiden Gruppen übergeordnet.[3]) Um Wiederholungen zu vermeiden, werden wir beginnen mit der Erklärung dessen, was der hl. Thomas unter ewigem, natürlichem und menschlichem Gesetze versteht, deren detaillierte Behandlung er als zweiten Hauptteil seines Traktats über die Gesetze versprochen hatte.[4])

An erster Stelle wird vom hl. Thomas die Frage beantwortet, ob es ein ewiges Gesetz gebe.[5]) Er geht hierbei wieder von dem einst von ihm aufgestellten Begriffe des Gesetzes aus, das ein „Dictamen practicae rationis est in prin-

---

Meinung, Th. v. Aq. sei gleich unklar wie Gratian, wenn er die Stellung des Naturrechts „innerhalb des gesammten Rechtssystems" behandelt. Vergebens sucht man jedoch bei ihm (S. 260, Note 37) die Zitierung jener Stellen, wo der hl. Thomas ex professo „de diversitate legum" handelt (nl. 1a 2ae qu. 91).

[1]) 1a 2ae qu. 91. a. 4—6.

[2]) 1a 2ae qu. 91. a. 2—3. [3]) 1a 2ae qu. 91. a. 1.

[4]) 1a 2ae qu. 90. prol.

[5]) Wir bezweifeln ob Bonnucci (La derogabilità usw. 125—6) recht hat, wo er schreibt, dass die lex aeterna „dopo una quasi completa scom-

cipe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam." [1]) Auch jetzt will er wieder die Begriffe so allgemein als möglich gefasst wissen.

Seine weitere Beweisführung setzt manches voraus, was er früher schon bewiesen hat. So beruft er sich jetzt wieder auf die von ihm früher bewiesene Existenz einer Vorsehung und Weltregierung. Obwohl beides, Vorsehung und Weltregierung, verschieden von ihm bewiesen werden, stehen sie doch in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse zu einander. Die Existenz der ersteren ist etwas mit dem Wesen Gottes notwendig Verbundenes [2]) und sie ist dasselbe wie die Weltregierung, insoweit diese in der göttlichen Vernunft begründet ist. [3]) Insoweit aber die Weltregierung sich in der Zweck- und Gesetzmässigkeit der Geschöpfe äussert, setzt sie die Vorsehung voraus. [4]) Dass eine Zweck- und Gesetzesmässigkeit der Dinge besteht, beweist er aus der bestimmten und konstanten Weise der Tätigkeiten und Bewegungen der Geschöpfe. Denn das Zufällige, d. h. dasjenige, was faktisch im einzelnen Falle nicht zu einem bestimmten nächsten Zwecke hingeordnet ist, und daher eine Ausnahme bildet, kann keine bestimmte und dauernde Handlungsweise erklären oder begründen. Dieselbe wird aber verständlich, wenn den Handelnden bestimmte und dauernde, also mit ihrer Natur übereinstimmende Zwecke vorgesteckt sind. [5])

Je nachdem die Vorsehung die Geschöpfe auf ihren nächsten Zweck, oder aber auf einen allgemeineren, gemeinsameren Zweck hinordnet, wird von Vorsehung oder ewigem Gesetze gesprochen. [6]) Denn eine wesentliche Voraussetzung des Gesetzes besteht darin, dass es auf etwas Allgemeines und Gemeinsames hinordnet. Jedes Geschöpf wird hingeordnet und strebt an erster Stelle zu dem ihm nächstliegenden, seinem Wesen proportionierten Zwecke; insoweit es aber Teil des Weltganzen ist, steht es wieder in Unterordnung zu einem höheren Zwecke, den das Ganze als solches verfolgt.

---

parsa del pensiero medievale, durante il periodo primo della scolastica, non fu che richiamata a vita nuova" vom hl. Thomas, da sie eingehend von Alexander von Hales (Summa p. 3. qu. 26, Nuremberge 1482) wird behandelt.

[1]) 1a 2ae qu. 91. a. 1. i. c.

[2]) 1a qu. 22. a. 1.

[3]) 1a qu. 22. a. 1. ad 2; ibid. qu. 103. a. 6.

[4]) 1a qu. 103 a. 1. [5]) De verit. qu. 5. a. 2.

[6]) De verit. qu. 5. a. 1. ad. 6.

In Hinsicht auf den höheren Zweck des Ganzen werden die Teile untereinander so und nicht anders geordnet. Wenn die Teile eines Ganzen untereinander geordnet werden, so kann dies nur eines Zweckes wegen geschehen, den das Ganze als solches verfolgt. Denn es läge kein Grund einer solchen gegenseitigen Ordnung vor, wenn jedes nur seinen eigenen nächstliegenden Zweck zu verfolgen hätte.[1]) Ausserdem sind die Teile in einer bestimmten Weise untereinander zu ordnen, wenn die Erreichung des Zweckes nur nach dieser bestimmten Weise möglich wird. Das Bestehen einer gewissen Ordnung selbst findet in der wahrnehmbaren dauernden Weise eines bestimmten Handelns seine Bestätigung.

Die An- und Hinordnung der Teile, wodurch die Erreichung des alle Teile gemeinsam interessierenden Zweckes des Ganzen ermöglicht wird, ist Aufgabe des Gesetzes. Dem entsprechend wird dann auch die Vorsehung, insoweit sie die Teile des Weltalls an- und hinordnet auf den Zweck desselben, das ewige Gesetz genannt. Mit dem Gesetze hat sie auch das gemeinsam, dass sie eine „ordinatio rationis" ist. Ein anderes für das Gesetz gefordertes Element finden wir darin, dass die Vorsehung „in Deo sicut in principe universitatis existens" [2]) ist, und diese Eigenschaft kommt ihm als Schöpfer [3]) und Regierer [4]) des Weltalls zu. Da dasjenige, was in Gott sich findet, ewig ist, wird die Vorsehung ewiges Gesetz genannt. Dasselbe wird vom hl. Thomas als „ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum" [5]) definiert. Seinem ganzen Umfang nach wird das ewige Gesetz von keinem vernünftigen Geschöpf erfasst, und zwar wegen der Beschränktheit geschöpflicher Erkenntnis.

Nur teilweise kennt das Geschöpf das ewige Gesetz, insoweit es nämlich die natürliche Bestimmung und das natürliche Streben der Dinge erfasst, was jedem einigermassen, aber dem einen mehr und dem anderen weniger gelingt.

---

[1]) De verit. qu. 5. a. 3. i. c.

[2]) 1a 2ae qu. 91. a. 1. i. c. [3]) 1a qu. 44.

[4]) 1a qu. 103.

[5]) 1a 2ae qu. 93. a. 1. i. c. Wir können uns nicht erklären, wie Stahl (Geschichte der Rechtsphilosophie, Heidelberg 1847, S. 53.) diese Lehre des hl. Thomas in dem Sinne darstellen kann, wie wenn ihm „göttliches Willenssubstanz" und „ewiges Gesetz" genau identische Begriffe wären und wenn er meint, dass der Aquinate die Frage: inwieweit dies alles in der Einheit des göttlichen Wesens eins ist, nicht behandelt hätte. Man hat dazu nur zu vergleichen 1a 2ae qu. 93. a. 4.

Von dem ewigen Gesetz nun ist jedes andre Gesetz abhängig. Wo etwas Geordnetes besteht, ist das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet, und die niedrigeren Gesetzgeber den höheren. Jene können im einzelnen Falle, in welchem sie von diesen abhängig sind, nur Gesetze erlassen, welche sich im Rahmen des allgemeinen Gesetzes bewegen. Gibt es nun einen höchsten Gesetzgeber, zu dem alle übrigen für ihre ganze gesetzgeberische Tätigkeit in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehen, dann ist auch der in letzter Linie verpflichtende Grund der von ihnen ausgehenden besonderen Gesetze ihre Uebereinstimmung mit dem allgemeineren Gesetz des höchsten Gesetzgebers oder mit der „lex aeterna".

Da nun jedes Gesetz eine „rationem quandam directivam actuum ad finem" besagt [1]), so hängt mit der Beantwortung der Frage: ob es einen höchsten, allen Geschöpfen gemeinsamen Zweck gibt, die Beantwortung einiger anderer Fragen zusammen: nämlich ob jemand da sei, der alles auf diesen Zweck hinordnet, und ob der Hinordnung auf den höchsten und allgemeinsten Zweck die Hinordnung auf mehr besondere Zwecke widersprechen kann. Der hl. Thomas verneint die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen den beiden Hinordnungen; die übrigen Fragen werden aber bejahend von ihm beantwortet.[2])

Dem ewigen Gesetz nun sind alle Geschöpfe unterworfen. Doch kann hier nicht die Rede sein von einer gleichen Unterwerfung der unvernünftigen und der vernünftigen Geschöpfe. Denn diese haben durch Gebot oder sonst irgendwie Kenntnis vom Gesetz und in diesem Sinne ein inneres Prinzip ihrer Handlungen, welche sie zudem aus sich ausführen, da sie Herren derselben sind. Bei den unvernünftigen Geschöpfen kann natürlich von Kenntnis des Gesetzes nicht gesprochen werden; ausserdem haben sie auch nicht die Herrschaft über ihre Handlungen, sondern werden zu ihrem Zweck getrieben, zu dessen Erreichung ihnen als nächstes Prinzip etwas Innerliches mit einer Hinneigung zum Zweck vom Schöpfer eingepflanzt wurde [4]); und nur aus diesem Grunde kann man sagen, dass auch den unvernünftigen Geschöpfen ein Gebot

---

[1]) 1a 2ae qu. 93. a. 3. i. c.

[2]) 1a qu. 44. a. 4.; ibid. vgl. qu. 103. a. 2.; ibid. a. 3 und 5—6. Summa contra Gentes l. 3. c. 17. Begreiflicherweise können wir auf die Prüfung der gegebenen Beweise hier nicht eingehen.

[3]) 1a 2ae qu. 93. a. 4.

[4]) 1a 2ae qu. 91. a. 2. De verit. qu. 22. a. 1.

und ein Gesetz zur Befolgung gegeben sei.[1]) Das vernünftige Geschöpf hat in dieser Hinsicht etwelche Aehnlichkeit mit dem unvernünftigen, indem es eine, in gewissem Sinne ihm ähnliche Natur hat, da es ebenfalls kraft seiner Natur vom ewigen Gesetz zu dem ihm bestimmten Zweck hingeordnet wird und zwar auf eine Weise, die mit dieser Natur übereinstimmt. Ausserdem hat es noch Kenntnis des ewigen Gesetzes, die mehr oder weniger vollkommen sein kann.[2])

Die in dieser Weise vom hl. Thomas auseinandergesetzte lex aeterna wird weder dem Namen noch dem Begriffe nach bei Gratian vorgefunden, denn diesem gilt die lex divina als gleichbedeutend mit jus naturale, welches „in lege et Evangelis continetur.“ Obwohl es Gründe geben kann, die lex aeterna auch lex divina zu nennen, sie ist ja der in der göttlichen Vernunft bestehende Plan der Weltregierung, hat doch der hl. Thomas mit dem Worte „lex divina“ einen andren Begriff verbunden[3]), welcher mehr mit der Auffassung Gratian's übereinstimmt, wenn dieser von ihr sagt, dass sie dasselbe sei, wie „lex et evangelium“. In der sich an Gratian anschliessenden Literatur tritt diese Lex aeterna, soweit unsere Untersuchungen reichen, nicht auf.

Ermin Grueber, über das Naturrecht sprechend, sagt, „dass neben dem positiven Recht noch ein anderes Recht anzuerkennen ist, welches wir, in Uebereinstimmung mit den Philosophen des griechischen Altertums, den klassischen römischen Juristen und den bahnbrechenden Denkern der neueren Zeit, zutreffend als natürliches oder Naturrecht zu bezeichnen vermögen“.[4]) Die Lücke zwischen „den klassischen römischen Juristen“ und „den bahnbrechenden Denkern der neueren Zeit“ füllt Kohler aus, indem er aus dem Mittelalter den hl. Thomas und Dante berücksichtigt, denn mit diesen „war eine Höhe der Behandlung gewonnen, der gegenüber das Naturrecht bis zu Hegel's Zeit lediglich einen Rückschritt bedeutet“.[5])

---

[1]) 1ª 2ae qu. 93. a. 5. [2]) 1ª 2ae qu. 93. a. 6.

[3]) 1ª 2ae qu. 91. a. 4—5.

[4]) Einführung in die Rechtswissenschaft in Birkmeyer's Encyklopädie der Rechtswissenschaft (1904) S. 16.

[5]) Rechtsphilosophie und Universalrechtsgeschichte, Holtzendorff's Encyklopädie der Rechtswissenschaft (6. Aufl.) I. S. 4. Note 1.

In dieser Würdigung stimmt Kohler mit Gierke überein, welcher sagt, dass der hl. Thomas der Naturrechtslehre „die auf Jahrhunderte hinaus massgebenden Grundlinien vorgezeichnet habe“.[1])

Die Lehre des hl. Thomas über das jus naturale lässt sich am besten würdigen, wenn die zu seiner Zeit in der Rechtsliteratur herrschende Ansicht über dasselbe vorausgeschickt wird.

Auf die Unklarheit des Begriffes bei Gratian haben wir bereits hingewiesen. Er sagt nämlich „Jus naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri.[2])

An anderer Stelle setzt er lex naturalis und lex divina auf gleiche Linie, indem er als Erläuterung zu einem Ausspruch Isidor's erklärt, dass „omne quod fas est, nomine divinae vel naturalis legis accipiatur.[3]) Eigentümlich ist dem naturale jus, dass es „inter omnia primatum obtinet tempore et dignitate. Coepit enim ab exordio rationalis creaturae, nec variatur tempore sed immutabile permanet“.[4])

Sofort aber macht Gratian sich selbst den Einwand, dass es nicht in jeder Hinsicht unabänderlich sei.[5]) Er sucht die Schwierigkeit folgendermassen zu lösen: „In lege et in Evangelio naturale jus continetur, non tamen quaecumque in lege et in evangelio inveniuntur, naturali jure cohaerere probantur. Sunt enim in lege quaedam moralia praecepta ut: non occides, quaedam mystica utpote sacrificiorum praecepta, ut de agno et alia similia hujusmodi. Moralia mandata ad naturale jus spectant, atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur. Mystica vero quantum ad superficiem a naturali jure probantur aliena, quantum ad moralem intelligentiam inveniuntur sibi annexa, ac per hoc etsi secundum superficiem

---

[1]) Das deutsche Genossenschaftsrecht III. 610.

[2]) Gratian, pr. dist. 1. vgl. 1ª 2ªᵉ qu. 94. a. 4. ad. 1.

[3]) Grat. post. c. 1. dist. 1.

[4]) Grat. § 1. pr. dist. 5.

[5]) Grat. § 2. Sed quum naturale jus in lege et Evangelio supra dicatur esse comprehensum, quaedam autem contraria his, quae in lege statuta sunt nunc inveniuntur concessa, non videtur jus naturale immutabile permanere.

[6]) Grat. fi. dist. 6 und Grat. pr. dist. 13. Item adversus naturale jus nulla dispensatio admittitur, nisi forte duo mala ita urgeant ut alterum eorum necesse sit eligi.

videantur esse mutata, tamen secundum moralem intelligentiam mutabilitatem nescire probantur."

Nachdem Gratian so die Unabänderlichkeit erklärt hat, verlegt er den Beginn des jus naturale „ab exordio rationalis creaturae" und die Dauer seiner ausschliesslichen Geltung bis zu dem Zeitpunkt, wo „Caïn civitatem aedificasse legitur".[1])

Das jus naturale unterscheidet sich „a consuetudine et constitutione".[2]) Zuletzt betont er nochmals die Identität des Jus naturale mit den Forderungen der hl. Schrift und mit der Lex divina.

Ein besseres methodisches Vorgehen finden wir bei seinem ersten und sehr einflussreichen Kommentator Rufin. Dieser erklärt zunächst, dass er unter jus naturale nicht wie die „legistica traditio"[3]) dasjenige „quod natura omnia animalia docuit", sondern „quod humano generi solummodo ascribitur", versteht. Er definiert es dann als „vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium". Es umfasst sowohl „mandata" als „prohibitiones et demonstrationes". „Mandat namque quod prosit ut diliges Dominum Deum tuum, prohibet quod ledit, ut non occides; demonstrat quod convenit, ut „omnia in communi habeantur", ut omnium una est libertas et hujusmodi".[4])

Gleiche unabänderliche Kraft wird diesen jedoch nicht zugeschrieben „Detractum autem ei est non utique in man-

---

[1]) Grat. § 1. fi. dist. 6.

[2]) Nam jure naturali omnia sunt communia omnibus quod non solum inter eos servatum creditur de quibus legitur: Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una etc., verum etiam praecedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas justissime ordinata traditur in qua quisque proprios nescit affectus. Jure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum est, illud alterius. Diese Konstitution hat mit der mosaïschen Gesetzgebung angefangen, vgl. Grat. pr. dist. 7. An anderer Stelle (Grat. ante c. 2. dist. 8.) versteht er unter consuetudo und constitutio „quaecumque moribus recepta sunt vel rescriptis comprehensa".

[3]) Diese und die nächsten Zitate entlehnen wir seinem Kommentar i. v. Humanum genus, Grat. pr. dist. 1. Die Summa decretorum (ed. Singer p. 6—7).

[4]) Sehr interessant wäre ein Vergleich dieser Einteilung mit dem was St. Thomas jus gentium nennt (2ª 2ªᵉ qu. 57 a. 3. vgl. auch 1ª 2ªᵉ qu. 94. a. 5. ad 3.) in Zusammenhang mit seiner Lehre über die an und für sich guten, schlechten oder indifferenten Handlungen.

datis vel prohibitionibus, que derogationem nullam sentire queunt sed in demonstrationibus, que scil. natura non vetat non praecipit, sed bona esse ostendit et maxime in omnium una libertate et communi possessione [1]), . . . Omnia tamen haec que juri naturali videntur adversa ad ipsum finaliter referuntur.

Das eine Mal scheint er anzunehmen, dass das Naturrecht dem Paradieszustand des Menschen eigen ist [2]), das andere Mal nimmt er es in abstraktem Sinne, wobei es dann eine Ergänzung durch die „mores" erhält. [3])

Dass wir in der Glosse zum Dekret die von Gratian ausgesprochenen Meinungen wiederfinden, darf nicht verwundern. Hie und da sind sie aber etwas erweitert oder erläutert. So gibt uns Johannes Teutonicus die verschiedenen Bedeutungen, die jus naturale haben kann [4]): Ad istorum intelligentiam nota quod natura multis modis dicitur, quandoque dicitur natura vis insita rebus similia de simili procreans. Secundo modo dicitur natura quidam stimulus seu instinctus naturae ex sensualitate proveniens ad appetendum vel ad procreandum; vel ad educandum. Tertio modo dicitur instinctus naturae ex ratione proveniens et jus ex tali natura proveniens dicitur naturalis aequitas [5]) et secundum hoc jure naturae dicuntur omnia communia i. e. communicanda tempore necessitatis . . . Quarto modo dicitur jus naturale prae-

---

[1]) Vgl. auch Kommentar i. v. Differt quoque Grat. pr. dist. 8. (p. 21.)

[2]) p. 6. Hoc igitur jus naturale peccante primo homine eo usque confusum est, ut deinceps homines nichil probarent fore illicitum. Postmodum vero per decem praecepta in duabus tabulis designata, jus naturale reformatum est. p. 7. quod (jus naturale) in primo homine pene perditum in lege Mosaïca revelatur, in evangelio perficitur.

[3]) p. 7. Quoniam autem ista lex naturalis nudam rerum naturam prosequitur, ostendendo, solummodo hoc in natura sui equum esse, illud autem iniquum, ideo necessarium fuit ad modificationem et ornamentum juris naturalis bonos mores succedere quibus in eo ordo congruus et decor servaretur. Puta conjunctio maris et femine est de jure naturae ne vero isto bono passim et precipitanter homines sicut bestiae uterentur lex hujusmodi naturalis modificata est per ordinem discreti et honesti moris, scil. ut non nisi tales persone et sub tanta celebritate conjugii jungerentur.

[4]) Gl. ord. i. v. Jus naturale c. 7. dist. 1. (ed. Romae, 1582, col. 5).

[5]) An anderer Stelle ist dies wieder identisch mit jus generale Gl. ord. i. v. Jus generale c. 2. dist. 1. (col. 3).

cepta naturalia i. e. Non furtum facies, Non moechaberis, et omne jus divinum dicitur naturale jus et secundum istud jus similiter omnia dicuntur communia, i. e. communicanda, bene enim fuit aliquid proprium de jure divino, nam ipsi Adae fuit dictum: In sudore vultus tui vesceris pane tuo et alibi: Non concipies rem proximi tui." Es geschieht dies alles unter Verweisung auf andere diesbezügliche Stellen im Dekret oder Digesten und Institutionen. Ein endgültiges Urteil auszusprechen würde nur dann möglich sein, wenn wir wüssten, inwieweit der mündliche Vortrag bei ähnlichen Aeusserungen zu einer einheitlichen Begriffsbildung beigetragen hat. Nur das lässt sich sagen, dass die damalige bereits mitgeteilte [1]) Unterrichtsmethode der Rechtslehrer bei guter Anwendung dazu nicht ungeeignet war. Dagegen beim Selbststudium konnten sie Schwierigkeiten mit sich bringen; doch war dieses beim relativen Mangel an Büchern weniger häufig.

Hat Gratian die Anfänge des jus naturale mit dem exordium rationalis creaturae zusammenfallen lassen, so wird jetzt in der Glosse in beschränkender Weise gesagt [2]): „per intelligentiam non per essentiam immo verius posset dici, quod coepit quoad usum: quia jus naturale i. e. naturalis aequitas ab aeterno fuit; nisi velis intelligere de juro divino illud enim prius fuit quam esset redactum in scriptis". Die Lösung betreffend die Unabänderlichkeit des jus naturale wird im Anschluss und in Uebereinstimmung mit Gratian gegeben. Zuletzt begegnen wir noch einer Einteilung des jus naturale in „sacramentalia et caeremonialia".[3])

Weniger Gelegenheit als das Dekret bietet die Dekretalensammlung Gregorius' IX. zur Behandlung des Naturrechtsbegriffs. Nichtsdestoweniger finden wir in der Glossa das Wort „jus naturale" erläutert.[4]) Dasselbe wird als unabänderlich bezeichnet wie bei Gratian. An anderer Stelle werden lex divina und jus naturale miteinander verwechselt.[5])

Hostiensis [6]) nimmt für den Paradieszustand ein zweifaches Gesetz an; nämlich eine „lex communis omnibus ani-

---

[1]) Vgl. S. 7 ff.

[2]) Gl. ord. i. v. Coepit Grat. pr. dist. 5 (col. 18).

[3]) Gl. ord. i. v. His itaque Grat. fi. dist. 6. (col. 23.)

[4]) Gl. ord. i. v. Naturali Juri c. 11. X. 1. 4. (ed. Romae 1582, col. 95).

[5]) Gl. ord. i. v. Exemptus c. 24. X. 3. 30 (col. 1226).

[6]) Summa aurea Prooemium col. 5. (Venetiis 1574).

malibus" und eine „lex naturalis rationalis", aus welchem Gesetz dann „procedunt omnes leges humanae rationabiliter promulgatae". Letzteres umfasst auch teilweise das, was die „domini legum" „jus gentium" nennen. Mit dem Aufhören des Paradieszustandes verschwanden aber jene Gesetze nicht, denn Hostiensis findet sie mit anderen Gesetzen in den folgenden Zeitperioden wieder.

Auch für die Glossatoren des „Corpus juris civilis" war es wohl sehr schwierig, den Begriff des jus naturale darzustellen, da in der klassischen Jurisprudenz so wenig Einstimmigkeit darüber herrschte, was sich im Corpus juris widerspiegelt.[1]) In der glossa ordinaria wird es genommen „quandoque pro jure gentium . . . quandoque pro jure pactorum et sic pro jure praetorio, quandoque pro ejus contrario, scil. pro eo quod rescindit pacta. Quandoque pro instinctu naturae . . . sed secundum canones jus naturale dicitur quod in lege Mosaïca vel in Evangelio continetur[2])". An anderer Stelle ist, unter Verweisung auf Accursius, die Rede von einem „jus naturale primaevum quo moventur omnia animalia ad aliquid faciendum" [3]). Gleichbedeutend damit wird wohl sein „animalia omnia jure naturali regi, quod regimen est in eo quod avis volat, quod piscis natat".[4]) In gewissem Sinne ist es unabänderlich.[5])

---

[1]) M. Voigt, Das jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer I. (Leipzig 1856) S. 269 ff.

[2]) Gl. ord. i. v. Jus naturale § 1. I. 1. 1. Aehnlich in Gl. ord. i. v. Quod natura l. 1. D. 1. 1. Item nota jus naturale quatuor modis dici. Primo lex Mosaïca. Secundo instinctus naturae. Tertio jus gentium. Quarto jus praetorium.

[3]) Gl. ord. i. v. Sed naturalia § penult. I. 1. 2.

[4]) Gl. ord. i. v. omnium animalium l. 1. D. 1. 1.

[5]) Gl. ord. i. v. Sed naturalia § penult. I. 1. 2. . . Sed quod dicit esse immutabile est contra id quod de servitute dicitur, quae est contra jus naturale et tamen praevalet. Sed dic non derogatur ob hoc, licet non servetur in illo casu, nam nihilominus bonum et aequum est (Accurs.) Gloss. ord. i. v. Aequum et bonum l. 11. D. 1. 1. Si semper est bonum quod est de jure naturae quomodo dici potest servitutem vel usucapionem de bono publico inductam, cum haec juri naturali sint contraria et dicantur non esse bona; si enim bonum est aliquid esse, ergo malum est ipsum non esse? Respondeo: bonum est de jure naturae omnes esse liberos et domino rem suam non auferri, nulla causa extrin-

Aus dem oben Angeführten ist ersichtlich, dass Naturrecht vielfach mit dem Paradieszustand in Zusammenhang gebracht wird. Gierke meint, es sei für die mittelalterliche Doktrin charakteristisch, dass „das reine Naturrecht, weil es den Stand der Unschuld voraussetzte, seit dem Sündenfall überhaupt unanwendbar sei".[1]) Diese Behauptung aber ist zu absolut und zu allgemein, wie aus den oben dargelegten Doktrinen hervorgeht, und noch weniger trifft sie zu beim hl. Thomas, welchem Gierke bei der Darstellung der publizistischen Lehren des Mittelalters im III. Bande seines „Genossenschaftsrecht" einen so hervorragenden Platz einräumt. Dass der hl. Thomas sich nicht gleich eine fertige Meinung über den Stand der Unschuld gefasst hatte, ist oben bereits gezeigt worden.[2]) Jedenfalls neigt er stets mehr zu der Ansicht, dass der Mensch im Stande der übernatürlichen Gnade erschaffen wurde.[3]) Was nun aus einem solchen Stande notwendig folgt und ihm eigentümlich ist oder mit der Natur dieses Standes übereinstimmt, kann dem Menschen in demselben natürlich sein, ist es aber noch nicht für den Menschen in jedwedem Stande, z. B. nach dem Sündenfall. Ist nun etwas dem Menschen proportioniert, sofern er mit besonderen Hilfsmitteln zu Handlungen ausgerüstet ist, zu denen er sonst nicht fähig wäre, so fehlt auch die Proportion beim Mangel solcher Hülfs-

---

secus inspecta. Sic dicimus bonum est non amittere cappam. Si autem intellectum referras ad causas supervenientes: melius est servitutem esse quam non esse sic enim omnes capti ab hostibus perirent: et melius est reipublicae eos vivere servos quam mori ingenuos. Item si inspicias necessitates quae essent nisi usucapiones essent melius est eas tolerari. Aliter non posset probari dominium fore . . . et lites essent infinitae. Et bonum est quidem te non perdere cappam . . . et bonum est perdere te potius quam occidari a latrone. Vgl. auch Gl. ord. i. v. Juri communi l. 6. D. 1. 1.

[1]) Naturrecht und deutsches Recht (Frankfurt a. Main 1883. S. 19). An anderer Stelle bezeichnet er es als der mittelalterlichen Doktrin eigentümlich, dass das reine Naturrecht seit dem Sündenfall nicht so absolut unanwendbar sei; im Genossenschaftsrecht III. S. 612 sagt er nämlich: „Das jus gentium aber im Sinne des bei allen Völkern übereinstimmend anerkannten Rechts betrachtete man als Inbegriff der aus dem reinen Naturrecht mit Rücksicht auf die seit der Verderbnis der menschlichen Natur nun einmal gegebenen Verhältnisse abgeleiteten Folgesätze, und sprach daher auch ihm wie es von den konstituierten Gewalten nicht geschaffen, sondern nur rezipiert sei, so diesen gegenüber einen Anteil an der Unantastbarkeit und Unabänderlichkeit des Naturrechts zu." [2]) S. 109, Note 2. [3]) Vgl. bes. 1[a] qu. 95—101.

mittel. Ein Beispiel aus dem Rechtsleben möge dies klar machen. Der Gesetzgeber findet im Wirtschaftsleben bestimmte Verhältnisse vor, die eine besondere Regelung erheischen, wie dies bei der Güterübertragung der Fall sein kann. Er normiert sie z. B. durch das Handelsrecht und damit auch die mit der Natur des kaufmännischen Geschäftes gegebenen Rechte und Pflichten. Wegen seiner Kaufmannseigenschaft ist einer diesem Rechte ohne weiteres unterworfen. Hört er aber auf, Kaufmann im Sinne des Gesetzes zu sein, so ist ihm mit dem Wegfall des Grundes dieses Recht nicht mehr proportioniert, es kommt dann nicht mehr das Sonderrecht des Kaufmanns für ihn zur Anwendung.

So kann ein Gesetz dem Menschen im Stande der Unschuld, in welchem er mit bestimmten Hilfsmitteln ausgestattet war, proportioniert und in diesem Sinne natürlich sein; aber nicht dem Menschen ohne diese Hilfsmittel, sei es, weil er sie nicht mehr hat, sei es, weil er sie nie hatte. In beiden Fällen befindet er sich nicht in einem übernatürlichen Stand und er ist auf sich selber, auf eigene Kräfte angewiesen: Wenn vom reinen Naturrecht beim hl. Thomas die Rede ist, kann nicht der Stand der Unschuld gemeint sein, da der Mensch nach ihm in diesem Stand nicht auf sich allein angewiesen ist.

Die zur Zeit des hl. Thomas herrschende Lehre über Naturrecht hält vielfach, wie sich aus unsern Ausführungen ergibt, „lex naturalis" und „jus naturale" nicht klar auseinander. Nebenbei sei bemerkt, dass der hl. Thomas in dem jetzt von uns zu behandelnden Teile [1]) nur den Ausdruck lex naturalis gebraucht.[2])

Die Beantwortung der Frage, ob es ein Naturgesetz gebe, setzt schon wieder vieles von dem voraus, was der hl. Thomas schon früher bewiesen hat. Er hat bereits gezeigt, dass ein Gesetz besteht in dem Normierenden, und dass es ausgedrückt wird im Streben des Normierten. Auch war von

[1]) 1ª 2ªᵉ qu. 91. a. 2; 1ª 2ªᵉ qu. 94.

[2]) Der Ausdruck jus naturale wird nur gebraucht, wo er nicht selber, sondern wo andere sprechen, oder wo er auf die Ausdrucksweise andrer Rücksicht zu nehmen hat, sei es bei Beantwortung der Einwände, sei es bei Benützung der Einteilung eines anderen.

ihm bewiesen, dass alles der göttlichen Vorsehung unterworfen ist und vom ewigen Gesetz geregelt wird. Indem nun alles eine Hinneigung zu dem ihm gestellten Zweck hat, wird im Streben (als Aeusserung dieser Hinneigung), welches der göttlichen Vorsehung oder dem ewigen Gesetz gemäss ist, dieses letztere zum Ausdruck gebracht. Auch dem vernünftigen Geschöpf ist ein der Natur desselben gemässer Zweck gesetzt, zu welchem es auf eine mit seiner Natur übereinstimmende Weise strebt, wie jedes andere Geschöpf. Es entspricht nun seiner Natur als vernünftiges Geschöpf, dass es nicht in unbewusster Weise zu seinem vorgesteckten Ziel getrieben, sondern mit Erkenntnis des Zieles diesem zugeführt werde. So wird einerseits in dem Streben das ewige Gesetz ausgedrückt; andererseits hat aber, weil das Streben mit Erkenntnis des Zweckes geschieht und deshalb eine bewusste Hinordnung des Strebenden selbst auf den Zweck in sich schliesst, diese Hinordnung die Eigenschaft eines Gesetzes.

Denn wir haben gesehen, dass nach dem hl. Thomas die erste Eigenschaft eines Gesetzes eine zielbewusste Hinordnung der Vernunft sei, welche im Streben des vernünftigen Geschöpfes zu seinem Zweck und auch seinerseits als seine Betätigung sich kundgibt und nicht allein auf Seite desjenigen, der ihn auf den Zweck hinordnete.

Ein anderes Merkmal des Gesetzes, die Hinordnung auf das bonum commune, wird auf gleiche Weise auf Seite des mit Vernunft ausgestatteten Geschöpfes vorgefunden, insoweit der Zweck für alle mit der menschlichen Natur Ausgestatteten, d. h. für alle Menschen, der gleiche ist.

Der Gesetzgeber ist derjenige, der das vernünftige Geschöpf mittels einer seiner Natur eingepflanzten Hinneigung auf eine dieser Natur gemässe Weise zu dem vorgesteckten Zweck hinordnet. Da diese Hinneigung mit dem ewigen Gesetz in Einklang steht, als dessen Widerstrahlung in der Vernunftnatur, definiert der hl. Thomas zuletzt: lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.[1])

Da die bewusste Hinordnung der Vernunft des Strebenden selbst bei unvernünftigen Geschöpfen fehlt, kann ihre Hinordnung, und insoweit auch ihre Anteilnahme an dem ewigen Gesetz, kein Gesetz im eigentlichen Sinne sein.[2])

---

[1]) I^a II^{ae} qu. 91. a. 2. i. c. [2]) I^a II^{ae} qu. 91. a. 2. ad 3.

Bergbohm wirft dem hl. Thomas vor, er sei nicht viel deutlicher als Gratian, wo er den Inhalt des Naturrechtes und seine Stellung innerhalb des gesammten Rechtssystems feststellen will.[1]) Aehnlich absprechend lautet das Urteil Stammler's, der meint, dass vom kanonischen Recht und vom Thomismus „das jus naturae einfach als Ausfluss göttlichen geoffenbarten Befehls erfasst wurde, mithin nach den Normen der Bibel und den Lehren der Kirche inhaltlich einzusehen war.“[2])

Untersuchen wir daher, welcher Inhalt dem Naturrecht vom hl. Thomas zugeschrieben wird. Oben hatten wir schon auseinandergesetzt, dass die spekulative Vernunft die Wahrheit an und für sich zum Zweck hat, die praktische dagegen ein Handeln. Beide gehen in ihren Operationen von Prinzipien aus, die eine allgemeine Wahrheit bezw. Handlungsnorm ausdrücken. Diese Prinzipien oder Grundsätze können so sein, dass dasjenige, was von dem Subjekt gesagt wird, zum Wesen des Subjekts gehört, oder in demselben eingeschlossen ist. Wer daher weiss, was das Wesen des Subjektes umfasst, sieht damit auch schon den Zusammenhang mit dem Prädikat ein. Dieses letzte wird hier jedoch als in dem Wesen des Subjekts eingeschlossen vorausgesetzt. Wer aber den Wesensinhalt eines Subjektes nicht erfasst, der wird zugleich auch nicht den Zusammenhang mit dem Prädikat einsehen, auch wenn dies letzte im Wesen des Subjektes mit eingeschlossen ist. Je nachdem nun das Wesen einer Sache schwieriger zu erfassen ist, wird auch der Zusammenhang mit dem Prädikat, wenn es etwas zum Wesen des Subjektes Gehörendes ausdrückt, schwieriger zu erkennen sein. Gibt es nun Begriffe, deren Inhalt so ziemlich jeder normal Veranlagte erfasst, so ist damit notwendig gegeben, dass jeder auch den Zusammenhang mit dem Prädikat wahrnehmen wird, wenn dasselbe zu jenem Inhalt gehört. So wird jeder, der begreift, was ein Ganzes ist, nämlich etwas aus Teilen

---

[1]) Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. I. 260.

[2]) Wirtschaft und Recht. (1896) S. 170. Es ist dies noch der Thomismus vor Grotius, denn gleich darauf sagt Stammler: „Erst Grotius löste die Rechtsphilosophie von der Hörigkeit der klerikalen Lehre.“ Ob dann schon jene Divergenzen eingetreten waren, die er später in der thomistischen Schule bemerkt (Die Lehre von dem richtigen Rechte. 1902. S. 114), gibt er nicht an; weil dies nicht angedeutet ist, dürfen wir wohl schliessen, dass er hier unter Thomismus die Lehre des hl. Thomas versteht.

Bestehendes und dieselben Umfassendes, keine Schwierigkeit haben, die Uebereinstimmung mit dem Prädikat in dem Satz einzusehen, das Ganze ist etwas anderes als jeder Teil oder etwas grösseres als jeder Teil.

Das erste, was jeder geistig wahrnimmt, ist das Sein einer Sache, das er in allem Wahrgenommenen bemerkt. Wenn er nun das Sein dieser Sache zugesteht, kann er nicht zugleich das Nichtsein dieser Sache behaupten. Was dann allgemein für alles Seiende, in der Formel des Contradictionsprinzips ausgedrückt wird, etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein. Dies bildet dann die Grundlage für jedes Urteil über eine Sache. So ist das wahrgenommene Seiende mit dem darauf basierten Urteil, dass etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann, der Ausgangspunkt für die spekulative Vernunft, welche die Wahrheit an und für sich sucht.

In gleicher Weise ist das Gute der Ausgangspunkt für die praktische Vernunft, d. h. derjenigen vernünftigen Betätigung, deren Zweck, resp. Subjekt eine auszuführende Handlung ist.

Für die Darlegung des Inhalts des Naturrechts, wofür das Vorhergehende als Erklärung vorausgeschickt wurde, setzt der hl. Thomas wieder vieles voraus. Erstens, dass jeder Handelnde wegen eines Zweckes handelt. Denn er würde weder das eine noch das andere tun, wenn nichts vorläge, was ihn bestimmte, aus dem Zustand des Nichthandelns herauszutreten und zum Handeln überzugehen.[1] Zweck ist etwas nur, insoweit es etwas Gutes in sich schliesst. Denn nur die Voraussicht des Erwerbes von etwas Gutem, das den Handelnden in einiger Hinsicht vollkommener macht, kann jemanden zum Handeln bestimmen.[2] Das Gute bestimmt deshalb zum Handeln. Da nun die praktische Vernunft sich auf die Vornahme einer Handlung bezieht und wegen dieser Absicht die Requisiten derselben betrachtet, wird ihr massgebendes Prinzip auf das Gute basiert sein. Die Definition des Guten, aus den Alten und insbesondere aus Aristoteles vom hl. Thomas übernommen, lautet: „Bonum est, quod omnia appetunt.[3] Das Gute ist Objekt und Endpunkt jedes Be-

---

[1]) Ia IIae qu. 1. a. 1. i. c.

[2]) Summa contra Gentes l. 3. c. 3.

[3]) Comm. 1 Eth. l. 1. me⁰. Man findet da zugleich vorzüglich auseinandergesetzt, dass das Gute als Elementarbegriff nicht durch noch weitere Elementarbegriffe erklärt werden kann. Vgl. auch De verit. qu. 21—2.

gehrens und damit Ursache jedes Handelns. In jener Qualität weckt es den Handelnden auf und treibt ihn an, damit er jene Handlungen ausführe, wodurch er zuletzt zum Erwerb jenes Guten gelange, dessen Besitz zur Vervollkommnung des Handelnden selbst beiträgt.

Weil das Gute Voraussetzung und letzter Grund jedes Handelns ist, so gilt als erste Norm jedes Handelns, dass das Gute zu tun sei. Die praktische Vernunft wird dann auch bei ihren Beratungen über alle auszuführenden Handlungen wenigstens implicite von der Norm: „Das Gute ist zu tun" als ersten Obersatz ausgehen und mittels des Untersatzes: „Diese (konkrete) Handlung ist gut", zu der Schlussfolge kommen: „Deshalb ist sie zu tun". Eine Vernunftbetätigung, die sich bei jeder bewusst vollzogenen Handlung wenigstens implicite vorfindet, wie bei jeder bewusst vollzogenen Willenseinigung zweier Kontrahenten wenigstens implicite die Anwendung der diese Willenseinigung regelnden Rechtsnormen gegeben ist. Wenn nun in dem Begriff „Etwas zu tuendes" oder Handlung das Gute als Postulat eingeschlossen ist, so wird in dem Satz: „Das Gute ist zu tun" dieses Subjekt von diesem Prädikat notwendig vorausgesetzt, oder: von jeder Handlung können wir sagen, dass sie das Gute als Voraussetzung hat. In dem Begriff des Handelns finden wir deshalb das Gute als Element vor und daher in der ersten und allgemeinsten Norm des Handelns, die basiert ist auf dem Zusammenhang des Guten mit dem Handeln. Hieraus geht notwendig hervor, dass dem Uebel, als Gegenteil des Guten, auch das Gegenteil zukommen soll, nämlich, dass es zu meiden sei.

Nicht Jeder, der zu handeln hat, wird solch ein Raisonnement vorher aufstellen. Der hl. Thomas geht selbst von der Tatsache aus, dass eine Neigung im Menschen auf das Urteil manchmal einen Einfluss ausübt [1]), wodurch er als Norm des Handelns dasjenige annimmt, wozu er bloss aus allgemeinen Vernunftgründen nicht immer oder nicht immer schnell gekommen sein würde.

So kann dann der hl. Thomas als erstes Gebot des Naturgesetzes: „Das Gute ist zu tun und das Ueble zu unterlassen" aufstellen.

---

[1]) Vgl. Summa contra Gentes l. 1. c. 11. pr.; De Malo qu. 3. a. 9. Comm. in 2 Metaph. l. 5.; Ia IIae qu. 77. a. 1—2.

Es ist das das Naturgesetz des vernünftigen Geschöpfes, basiert auf die naturnotwendige Hinneigung seines Willens zum Guten, welche die Voraussetzung des Willens zu jedem weitern Zweck bildet.[1]) Dies Gut ist aber nicht dieses oder jenes bestimmte partikuläre Gut, sondern das Gute im allgemeinen, das „Bonum in communi", wie der hl. Thomas fortwährend sagt, d. h. dasjenige, was allem was gut ist gemeinsam ist, dessen Ursache aber in Gott zu suchen ist.[2]) Dies Gute im allgemeinen ist wegen seiner Allgemeinheit das eigentliche Objekt eines sich über die materiellen Existenzbedingungen erhebenden Begehrungsvermögens.[3]) Der Mensch kennt dieses Gute, wozu sein Wille naturnotwendigerweise hingezogen wird,[4]) weil er ein vernünftiges Wesen ist. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen zu wissen, warum etwas gut ist. Das Gute jedoch besteht in einem Konvenienzverhältnisse desjenigen, was gut genannt wird, zu demjenigen für was es gut ist[5]), und nur ein vernünftiges Wesen kann dasjenige erfassen, was eine Beziehung zu zwei Dingen ausdrückt; denn was zweien gemeinsam ist, steht über den materiellen Seinsbedingungen der beiden, die etwas gemeinsam haben, und kann also allein von einem Erkenntnisvermögen, das sich ebenfalls über solche materielle Bedingungen erhebt, erfasst werden.[6]) So kann der Mensch das Gute im allgemeinen, zu dem sein Wille eine naturnotwendige Hinneigung hat, erkennen, und zugleich vermag er auch jene Güter zu erkennen, zu denen er kraft der ihm mit den unvernünftigen Wesen gemeinsamen Natur, d. h. die materiellen Güter, hinneigt.

Unterscheidet sich der Mensch durch die Kenntnis des „bonum in communi" in erster Linie von unvernünftigen Wesen, so liegt ein weiterer Unterschied darin, dass der Wille des Menschen, obwohl zum Guten im allgemeinen naturnotwendig hingezogen, die Naturnotwendigkeit inbezug auf ein „bonum particulare" nicht für ihn existiert[7]), also auch nicht hinsichtlich der ihm mit den unvernünftigen Wesen gemeinsamen Güter.

---

[1]) Ia IIae qu. 10. a. 1; De verit. qu. 22. a. 5.
[2]) Ia qu. 6. a. 4. [3]) Ia IIae qu. 10. a. 1. ad 3.
[4]) De verit. qu. 22. a. 2; Ia qu. 82. a. 3.
[5]) De verit. qu. 22. a. 1; Ia qu. 5.
[6]) Ia qu. 85. a. 1.
[7]) 1a qu. 82. a. 2, 1a 2ae qu. 10. a. 2.

Eine weitere Folge ist die, dass das im Menschen auf die „bona particularia“ hingeordnete Streben der Herrschaft des Willens untergeordnet ist, die ihrerseits wieder einem allgemeineren Gute untersteht.[1] Und das folgt eben daraus: weil der menschliche Wille den partikulären Gütern gegenüber indifferent, ihnen folgen und nicht folgen kann, vermag er jene Bestrebungen dem Gesamtwohle des Menschen unterzuordnen.

Hieraus folgt dann, dass der Mensch dem oben erwähnten Naturgesetze, das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden, naturnotwendig unterworfen ist, ihm sich nie entziehen kann, auch dann nicht, wenn er sich selbst Uebles antun will, denn auch in diesem Falle will er wieder entweder ein subjektiv grösseres Gut erwerben oder ein grösseres Uebel vermeiden, d. h. er will immer das Gute.[2]

Die Vernunft macht das Gesetz nicht selbst, sondern sie findet den Trieb zum Guten bei jeder Handlung des Menschen bereits vor und setzt diese notwendig verpflichtende Norm als erstes Postulat bei jeder Beratung über eine Handlung voraus. Das gleiche gilt für das zu meidende Uebel.

Jenachdem der Mensch mit einem grösseren oder kleineren Kreis von Wesen eine natürliche Neigung und ein Streben gemein hat, wird das Gute, auf welches dieselbe gerichtet ist, auch allgemeiner oder weniger allgemein sein. Die darauf basierte Norm wird daher auch allgemeiner oder weniger allgemein sein, d. h. sie wird sich der allerallgemeinsten Norm: „Das Gute ist zu tun“ usw. mehr und weniger nähern. Aus diesen Gründen wird die allgemeinere Norm eo ipso auch leichter erfassbar sein für die menschliche Vernunft, weil das Allgemeinere für dieselbe leichter erkennbar ist als das Besondere[4]), wie die grösseren der konzentrischen Kreise leichter wahrgenommen werden können als die kleineren.

---

[1]) 1a 2ae qu. 17.

[2]) 1a 2ae qu. 8. a. 1, De verit. qu. 22. a. 2. ad 7.

[3]) Der letzte Rettungsanker des Naturrechts braucht deshalb nicht in „zwei groben Entstellungen der Ueberlieferung“ als „Grundlagen der päpstlichen Autorität“ begründet zu sein, wie H. Matzat (Philosophie der Anpassung mit besonderer Berücksichtigung des Rechtes und des Staates. Jena 1903, S. 144) dies meint; und „das irgendwo objektiv abgeleitete (Naturrecht)“ braucht auch nicht „bloss Inhalt einer Vorstellung zu sein“, wie er (S. 150) behauptet. Später (S. 188) sieht er richtiger ein, dass es basiert ist auf einem „anerschaffenen und angeborenen Zweck“.

[4]) Ia qu. 85 a. 3.

Am leichtesten wird die praktische Vernunft als menschliches Gut dasjenige erfassen, wozu der Mensch eine natürliche Hinneigung hat, sodass er seiner Neigung in gewissem Sinne Gewalt antun muss [1]), wenn er ihr nicht nachkäme; denn je mehr der Mensch zu einem Gut hinneigt, desto mehr wird dies sein Urteil beeinflussen. Diese Beeinflussung wird manchmal in Betracht zu ziehen sein bei der Untersuchung, aus welchen Gründen etwas als Norm des Handelns aufgestellt wurde, denn diese werden nicht immer bloss auf Vernunftgründe aufgestellt.

Je stärker der Trieb des Menschen zu Etwas ist, das in Uebereinstimmung mit der Erhaltung wie Vervollkommnung seiner Veranlagungen, desto eher wird er schon ohne Reflexion als Norm seines Handelns dasjenige anerkennen, was zu jenem Gut führt.

Der Trieb wird aber desto stärker sein, je ferner er dem bewussten Leben des Menschen steht oder je mehr er seiner Reflexion und folgerichtig der Leitung des freien Willens sich entzieht. Da das bewusste Leben sich im Seelenleben des Menschen vorfindet, wird das Streben in jenen Veranlagungen stärker sein, die sich dem geistigen Gebiete mehr entziehen, d. h. in den materiellen Potenzen. Deshalb wird der Mensch die verschiedenen Güter in dem Grade unbewusster und ohne Reflexion erkennen, als sie den materiellen Veranlagungen näher stehen.[2])

Der Mensch nun ist trotz seiner Wesenseinheit ein komplexes Wesen. Er hat etwas gemein mit jedem seienden Wesen, mit dem Anorganischen, Pflanzlichen und mit den Tieren, ist aber von allen diesen als vernünftiges Wesen unterschieden. Jedes dieser ebengenannten Wesen hat eine Neigung zum Guten, die seiner Natur als solcher konform ist.[3]) Aehnliche Strebearten finden wir in der Natur des Menschen. Jedes bestehende Wesen hat einen natürlichen Trieb zur Erhaltung seiner Existenz, der sich in einem gewissen Widerstand gegen jede Zersetzung äussert. Diesen Trieb hat nun auch der Mensch, insoweit auch er ein existierendes Wesen

---

[1]) De verit. qu. 22. a. 1. i. c.

[2]) Wir machen darauf aufmerksam, dass der hl. Thomas hier (Ia IIae qu. 94. a. 2) die Frage über die Mehrheit der Vorschriften des Naturgesetzes verbindet mit deren Allgemeinheit und proportionell leichteren Erkennbarkeit, aber keineswegs eine Skala aufstellt nach Massgabe ihrer verpflichtenden Kraft.

[3]) De verit. qu. 22. aa. 1—4.

ist. Als sensitives Wesen wird der Mensch schon in einem beschränkten Sinne aufgefasst. Das Gute, zu dem er als solches eine Neigung besitzt, muss demgemäss auch bestimmter sein, da es eben dem so veranlagten Wesen zukommt. In Uebereinstimmung hiermit sagt der hl. Thomas mit einer Variante Ulpian's „et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit; ut est commixtio maris et feminae et educatio liberorum et similia". Der Mensch hat ausserdem als Charakteristisches seine Vernunft, ein Vermögen, das auch wieder seinen bestimmten Zweck hat, die Wahrheit zu erkennen, und hierin besteht seine naturgemässe Vervollkommnung als Mensch. Gerade um das Ziel des höheren intellektuellen Lebens erreichen zu können, besitzt er auch den natürlichen Zug, in der Gesellschaft zu leben, da ihm nur unter Hülfe dieser die ganze Entfaltung seines höheren Wesens ermöglicht und seiner sonstigen Hilflosigkeit vorgebeugt wird.[1]) Aus diesem, dem Menschen eigentümlichen natürlichen Trieb zur Kenntnis der Wahrheit und dem Zuge zur Gesellschaft, ergibt sich als weiteres Gebot des Naturgesetzes, dass die Unkenntnis für den Menschen zu vermeiden sei, dass er nichts tue, was das Zusammenleben mit andern beeinträchtigt, „et caetera hujusmodi, quae ad hoc spectant".[2])

Wir finden in der Einheit des menschlichen Wesens eine Uebereinstimmung mit andern Wesen; aber auch eine Differenz insoweit er ein vernünftiges Wesen ist Daraus folgt aber, dass was andern Wesen in vollem Umfange naturgemäss ist, dies nicht im gleichen, vollen Masse für den Menschen der Fall ist, gerade wegen dieser erwähnten Differenz. Streben andere Wesen naturnotwendig ihrem eigentümlichen Gute zu, so wird auch der menschliche Wille wegen seiner Natur als geistiges Begehrvermögen notwendig zum Guten im allgemeinen hinstreben. Kann also der Mensch einerseits dem Naturgesetze: das Gute zu tun usw. sich nicht entziehen, und muss er es infolgedessen naturnotwendig erfüllen, so leuchtet es anderseits ein, dass das auf die Partikulärgüter basierte Gesetz, weil diese nicht naturnotwendig erstrebt werden, nicht im gleichen Sinne eine Notwendigkeit auferlegt.

Damit ist nicht jede Notwendigkeit ausgeschlossen. So beruht die Moralstatistik bekanntlich auf der Massenbeob-

---

[1]) De regim. princ. l. 1 c. 1.

[2]) 1ª 2ªᵉ qu 94. a. 2. i. c.

achtung des sittlichen Handelns des Menschen und zieht daraus ihre Schlüsse, welche keine Sicherheit bieten, wenn wir die Sicherheit im Sinne der Naturnotwendigkeit d. h. der absoluten, die keine Ausnahme zulässt, auffassen. Solchen Schlüssen können wir immerhin eine gewisse moralische Sicherheit auf Grund der Erfahrung, wie dieselbe das gewöhnliche Handeln des Menschen aufzeigt, zuschreiben. Diese Weise des Handelns kann für den Einzelnen nicht in jedem Fall ganz bestimmt vorausgesagt werden. Finden wir aber ein gleiches Handeln unter gleichen Umständen bei einer grösseren Masse vor, so können wir mit grösserer Sicherheit auf ein gleiches Handeln in der Zukunft schliessen, indem wir leichter den Drang — oder Notwendigkeit in diesem Sinne — zu solchem Handeln konstatieren konnten. Das Gesetz, welches dieses Handeln beherrscht und das wir als Ausdruck dieses Dranges formulieren, wird weniger Ausnahmen haben, wenn der Drang grösser ist; daher von diesem Gesichtspunkt aus leichter zu erfassen sein als Norm des Handelns.

So redet auch der hl. Thomas von einer gewissen Notwendigkeit oder „inclinatio", deren Gesetz wir proportionell leichter erfassen können, je nachdem wir sie mit einem grösseren Kreis von Wesen gemein haben; denn das Allgemeinere können wir leichter erfassen. Indem nun der Wille — was er kann — sich diesem Drang widersetzt, tut er ihm eine gewisse Gewalt an, wozu er unter Umständen gehalten sein kann.[1])

Hat der hl. Thomas bisjetzt über das bonum commune naturae, wie er es nennt, gesprochen, so kennt er ausserdem noch ein bonum commune morale.[2]) Der Mensch kann nämlich sittliche Handlungen setzen, d. h. solche, die unter dem Einflusse seiner Vernunft und seines freien Willens in einem bestimmten Verhältnis zu seinem Endzweck stehen.[3]) Sie sind sittlich gut, insoweit sie zu dem Endzweck des Menschen führen. Geeignet, zu dem Endzweck des Menschen zu führen, können sie nur sein, wenn sie mit der menschlichen Natur als solcher übereinstimmen. Die menschliche

---

[1]) Hierauf deutet, was wir oben (S. 148 Note 1) sagten, dass der hl. Thomas keine Skala aufgestellt nach Massgabe der verpflichtenden Kraft dieser Vorschriften, indem einer z. B. sein Leben aufzuopfern verpflichtet sein kann für das Wohl der Gesamtheit. Vgl. II[a] II[ae] qu. 123. a. 5.

[2]) I[a] II[ae] qu. 99. a. 3. ad. 1. [3]) Vgl. oben S. 113.

Natur aber hat von der vernünftigen Seele, dass sie eine menschliche ist, denn sie durchdringt alles im Menschen und drückt ihm ihren Charakter auf. Was dann mit jener übereinstimmt, wird mit der menschlichen Natur als solcher übereinstimmen oder mit anderen Worten, dazu wird der Mensch ein Streben kraft seiner menschlichen Natur besitzen. Alles hat ja doch eine natürliche Neigung zu dem was seiner Natur proportioniert ist. Es hat infolgedessen der Mensch eine Neigung kraft seiner Natur dasjenige zu tun, was seiner vernünftigen Natur proportioniert ist. Dies ist aber das sittlich Gute. Einerseits kann es als sittlich nur aus dem Menschen als teilweis geistigem Wesen hervorgehen, indem er nur kraft dieser Eigenschaft das Verhältnis zum Endzweck kennen und die Herrschaft über die niederen Triebe zu Gunsten des erkannten Guten ausüben kann. Andererseits ist das sittlich Gute „ein Gut" zu nennen wegen des Konvenienzverhältnisses sowohl zum Endzwecke als zu der menschlichen Natur. So hat der Mensch kraft seiner Hinordnung auf den Endzweck, weswegen ihm die bestimmte Natur verliehen wurde, damit er jenen Endzweck in einer der Natur gemässen Weise erreiche, Veranlagungen zum sittlich Guten.[1])

Da nun im Menschen auch eine Neigung zum sittlich Guten besteht, hält der hl. Thomas das Prinzip „Das Tugendhafte ist zu tun" mit Recht für eine Vorschrift des Naturgesetzes; daher gehören auch alle Tugendhandlungen zum Naturgesetze, gerade weil das Tugendhafte und sittlich Gute mit der vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmt.[2])

Ist nun der menschliche Wille naturnotwendig zur Erfüllung des soeben erwähnten Gesetzes gezwungen? Da hier nur von einem bestimmten partikulären Gut die Rede ist, ist der Mensch in der Erfüllung desselben frei, wie oben schon dargetan wurde.[3])

Ist damit jede Notwendigkeit ausgeschlossen? Ebenfalls nicht; denn hier liegt eine Notwendigkeit vonseiten des Zweckes vor.[4]) Will der Mensch seinen Endzweck erreichen,

---

[1]) Der hl. Thomas sagt, dass das Tugendhafte in der Natur des Menschen „secundum quandam aptitudinis inchoationem" begründet sei. 1a 2ae qu. 63. a. 1. i. c.

[2]) 1a 2ae qu. 99. a. 3.

[3]) Begreiflicherweise nur als Gegenüberstellung der Naturnotwendigkeit des Willens, vgl. De verit. qu. 22. a. 6. i. c.; 1a qu. 62. a. 8. ad 3.

[4]) 1a qu. 82. a. 1.

d. h. will er einmal in Besitz derselben kommen, dann ist er zur Beobachtung dieses Gesetzes gehalten.

Es werden nun vom hl. Thomas verschiedene Gruppen von Naturgesetzen unterschieden. Als oberstes natürliches Moralprinzip stellt er den bekannten Satz auf: bonum est faciendum et malum vitandum.[1])

Es wird dies von ihm ein Naturgesetz genannt, weil der menschliche Wille kraft seiner Natur als eines geistigen Begehrsvermögens auf das Gute im allgemeinen d. h. auf dasjenige, das wir in allem, was gut ist, vorfinden, hingeordnet ist.

Eine weitere Gruppe von Naturvorschriften basiert auf dem jedem geschaffenen Wesen innewohnenden und daher naturgemässen Streben sich zu vervollkommnen. In Hinordnung zu einem bestimmten Zweck erhielt jedes Ding, die ihm eigene Natur und Naturanlage; die Erreichung dieses Zweckes ist daher die der Naturanlage angemessene Vollkommenheit desselben.

Wenn etwas die Vollkommenheit, wodurch er ein Andres vervollkommnet, nicht in sich selbst besitzt, so muss er dieselbe von einem Anderen haben und in letzter Linie von einem Wesen, das sie kraft seiner inneren Natur und daher an sich besitzt. Da die Vollkommenheit, d. h. das, was vervollkommnet und der Zweck identisch sind, so muss, wie die untergeordneten Zwecke einen letzten Endzweck, von dem sie ihr Zwecksein erhalten, voraussetzen, jede von einem Andern empfangene Vollkommenheit eine den Endzweck widerspiegelnde Annäherung desselben sein.

In diesem Sinne hat der hl. Thomas den Menschen aufgefasst: kraft seiner einheitlichen Natur ist der Mensch zu einem letzten einzigen Endzwecke hingeordnet, dem alle die verschiedenen natürlichen Veranlagungen mit ihren speziellen

---

[1]) Es ist wohl Unbekanntheit mit der Lehre der Aquinaten, wenn Scholz (Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII., Stuttgart 1903, S. 72) die Doktrin von Aegidius Romanus mit jener des hl. Thomas übereinstimmen lässt und dann sagt „die begriffliche Erfassung eines jus naturale im engsten Sinne (das Streben nach dem Guten, das Fliehen des Uebels und des Nicht-Seins) ist Aegidius' Erfindung.“

untergeordneten Zwecken als Teile untergeordnet sind; durch die Auswirkungen der einzelnen Anlagen und Erwerbung der verschiedenen Einzelvollkommenheiten nimmt er an dem Endzwecke und daher endgültigen Vollkommenheit Teil.

Die Erhaltung des Seins, der Spezies, die Vervollkommnung des höheren intellektuellen Teils mit all den dazu gehörenden Bedingungen sind spezifisch verschiedene Rangstufen der Teilnahme und Verwirklichung des letzten Endzweckes. Da die erwähnten Rangstufen in der Natur des Menschen selbst bei weitem nicht ein und dieselbe Bedeutung haben, so können auch die auf denselben basierten Gesetze für das sittliche Leben nicht dieselbe Bedeutung haben.

Der Mensch erreicht seinen Endzweck nicht allein durch die erworbenen Vollkommenheiten, er ist auch imstande, sittlich zu handeln. Er kann ja seinen Endzweck und die Anforderungen, die sich aus seinem Verhältnis zu demselben ergeben, erkennen. Zur Erfüllung dieser Anforderungen ist er nicht naturnotwendig determiniert, daher muss dieselbe aus freiem Willen geschehen.

Mangels Erfüllung der Anforderungen wird er seinen Endzweck nicht erreichen. Die Anforderungen nun, welche sich aus dem Verhältnis des Menschen als Wesen, das sittlich handeln kann, mit seinem Endzweck ergeben, werden das sittlich Gute genannt.

Dies wird aus einem solchen Verhältnis hervorgehend auch von der menschlichen Natur bestimmt, zwar nicht originär, sondern derivativ. Da nämlich dem Menschen seine Natur vom Schöpfer verliehen wurde, und das sittlich Gute auch in der Uebereinstimmung mit der menschlichen Natur als solcher besteht — wie wir gesehen —[1]), so gilt auch für ihn kraft seiner Natur, welche ein sittliches Handeln ermöglicht und derivativ normiert, das Naturgesetz: das sittlich Gute, das Tugendhafte zu tun.

Dass dieses dem Menschen eine aus dem zu erreichenden Zweck hervorgehende Notwendigkeit auferlegt, haben wir bereits dargetan.

Aus dem Verhältnis zum Endzweck geht der Masstab der verpflichtenden Kraft eines Gesetzes hervor und er ist deshalb verschieden vom Masstabe der grösseren oder geringeren Erkennbarkeit eines Gesetzes.

---

[1]) Vgl. oben S. 150.

Denn die Pflicht ist die Gebundenheit zu einem bestimmten Handeln, gegeben in der Hinordnung des Menschen auf seinen Endzweck, der von ihm als ein sittlicher Handlungen fähiges Wesen zu erreichen ist.

Hieraus folgt: der Mensch kann nur zum sittlich Guten verpflichtet sein, da nur dies ihn auf seinen Endzweck hinordnet. Je nach dem Grade der Notwendigkeit eines bestimmten Verhaltens zur Erreichung dieses Endzweckes bemisst sich auch die Verpflichtung des Menschen zu demselben.

So ergibt sich, dass eine verschiedene Hinordnung auf ein verschiedenes Gut als Ziel und Zweck die Grundlage für die verschiedenen Gruppen naturgesetzlicher Normen ist: die Hinordnung nämlich auf das Gute als Objekt und Ziel des naturnotwendigen Strebens des Willens; ferner die Hinordnung auf das Gute als Zweck und naturgemässe Vervollkommnung der natürlichen Anlagen im Menschen; und endlich die Hinordnung auf das sittlich Gute als Zweck der natürlichen Veranlagung des Menschen zum sittlich guten Handeln.

Wenn wir das Vorhergehende in Beziehung auf die Quellen dieses Gesetzes betrachten, so finden wir, dass die „lex aeterna“ sowohl dem Willen seine natürliche Hinneigung zum Guten als den aufgezählten natürlichen Veranlagungen im Menschen ihre naturgemässen Hinneigungen gegeben hat.

Ebenso ist sie Urquelle jener Beschaffenheit des Menschen, durch die ein sittlich gutes Handeln ihm naturgemäss ist, indem der Mensch von der „lex aeterna“ mit der Vernunft, der gemäss seine Handlungen sittlich gut sind, ausgestattet wurde.

Wegen dieser verschiedenen Wirkungen können wir von der „lex aeterna“ als von einer „fons essendi“ — Entstehungsquelle — reden, nicht in dem Sinne von einem Sein ohne weiteres, sondern von einem So-Sein, d. h. weil sie der Grund ist der Ausstattung eines Seienden mit bestimmten natürlichen Eigenschaften, und damit übereinstimmenden Hinneigungen.

Noch in einem anderen Sinne ist die „lex aeterna“ „fons essendi“, insoweit sie nämlich ausserdem Quelle ist der Verpflichtung d. h. der Gebundenheit zu einem bestimmten

Handeln bei den auf verschiedene Weise zu handeln Befähigten. Sie ist also Quelle, indem von ihr der Mensch auf einen Endzweck hingelenkt wurde, der zu erreichen ist: erstens durch Handlungen, die dem Endzweck und der Natur des Menschen angemessen sind, und zweitens zugleich auf eine Weise, die der Natur als menschlicher entspricht, d. h. mit Erkenntnis des Endzwecks und mit freier Willensbetätigung.

Da die „lex aeterna“ in der göttlichen Vernunft gelegen ist, können wir auch von einem Vernunftgesetz reden.

Stellen wir uns auf den Standpunkt der menschlichen Vernunft, so ändert sich aber das Verhältnis. Insofern die in der göttlichen Vernunft als „lex aeterna“ begründeten objektiven Hinordnungen des Menschen von dessen Vernunft erkannt werden können (nomognostische Tätigkeit der Vernunft), sind sie für ihn eine „fons cognoscendi“ [1]) des Gesetzes oder ein Mittel, um die „lex aeterna“ zu erkennen, soweit dasselbe überhaupt aus diesen Hinordnungen erkennbar ist.

Kennt der Mensch nun die in der göttlichen Vernunft bestehenden Normen, insoweit sie ein sittlichgutes Handeln anordnen, d. h. insoweit sie eine Verpflichtung mit sich bringen, dann wird diese Gebundenheit zu einem bestimmten Handeln oder die Richtung, in welcher der Willensentschluss sich bewegen soll, um sittlich gut zu sein, dem Menschen vermittelt durch seine die Verpflichtung erkennende Vernunft. Von diesem Gesichtspunkt aus stellt die Vernunft für den Willen eine Norm des sittlich guten Handelns auf.

Originäre Quelle der Verpflichtung ist die menschliche Vernunft also nicht, sondern sie spielt nur eine vermittelnde Rolle. Sie ist aber nächstes Prinzip des sittlichguten Wollens, insoweit der Willensentschluss auf das von der Vernunft vermittelte und vorgestellte Gut gerichtet ist. Dies wird auch objektiv sittlich gut sein, wenn die Vernunft sich nicht in Irrtum befindet.

Durch die so dargelegte Verpflichtung wird zugleich jedem, der nicht über dem höchsten Verpflichtenden steht, die Befugnis abgesprochen zu irgend etwas zu verpflichten,

---

[1]) Wir können diesen Ausdruck für jede objektive Hinordnung benützen. Das Aufzeichnen dient nur, um die Kenntnis der objektiven Hinordnungen oder der Normen zu vermitteln, und das Mittel ist nicht dasselbe als dasjenige, was uns durch dasselbe ermittelt werden soll, oder zu welchem wir durch dasselbe kommen wollen.

was der Vorschrift desselben widerstreiten würde. Kraft der ersten Verpflichtung besteht in diesem Falle eine Verpflichtung der Gehorsamsverweigerung.

Die korrelative Befugnis, das zu tun, wozu man verpflichtet ist, bemisst sich dann nach dem Grade der Verpflichtung oder der Notwendigkeit der Handlung zum Endziel des Menschen.

Mehrfach wurde betont, dass das Naturgesetz ein für alle Menschen gleiches Gesetz ist.[1]) Wir haben schon gehört, dass es für den Menschen eine Naturnotwendigkeit ist, das sittlich Gute zu tun, kraft des in ihm bestehenden Differenzprinzips seiner vernünftigen Seele. Es ist nun der Vernunft eigen, aus dem Allgemeinen als aus dem mehr Bekannten zu dem Besonderen als dem Unbekannten vorzuschreiten.[2]) Ist aber das formell folgerichtige Ergebnis dieser Vernunfttätigkeit auch immer identisch mit der konkreten Norm des sittlichguten Handelns? Die Frage fällt zusammen mit der anderen, ob die „veritas speculativa" sich decke mit veritas practica oder rectitudo, wie der hl. Thomas sie hier auch wohl nennt. Die „veritas speculativa" hängt zusammen mit der Betrachtung der Dinge an und für sich. Was notwendig aus dem So-Sein einer Sache folgt, wird in sich eine Wahrheit enthalten, auch wenn die Vernunft, das So-Sein erkennend, nicht logisch richtig auf das schliesst, was daraus notwendig folgt. Wenn alle einsehen, dass eine Sache so sein muss und nicht anders sein kann, so ist damit noch gesagt, dass dann auch jeder einsehe, was daraus folge. Nichtsdestoweniger wird es daraus folgen oder wahr sein, wenn es notwendig aus dem So-Sein hervorgeht. Denn die Wahrheit hängt an und für sich nicht von unserer Erkenntnis ab, da sie ein schon objektiv bestehendes reelles Verhältnis ausserhalb des Erkennenden ausdrückt.

So wird, um ein Beispiel des hl. Thomas anzuführen, der Satz, dass die Summe der drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten Winkeln sei, auch unabhängig von der Einsicht wahr sein. Dasselbe gilt hinsichtlich der notwendigen

---

[1]) Der hl. Thomas behandelt diese Frage in I^a II^ae qu. 94. a. 4.

[2]) Comm. in 1 Phys. l. 1; Comm. in 1 Poster. Anal. l. 3. fi.

Folgerungen aus dem erkannten Prinzip. Die Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung und kraft der Uebereinstimmung mit der göttlichen Vernunft. Die „rectitudo“ oder „veritas practica“ ist aber die Uebereinstimmung der Handlung mit der Norm des Handelns. Da die Handlung Kenntnis der Norm voraussetzt, muss die Vernunft erst die richtige Norm, d. h. die Norm für dieses bestimmte Handeln richtig, d. h. wie sie gegeben ist, erfasst haben, damit die Handlung mit derselben in Einklang gebracht werden kann. In diesem Sinne kann man von der Vernunft sagen, dass sie die praktische Wahrheit gefunden hat, wenn sie in Uebereinstimmung ist mit der ausser ihr bestehenden und von ihr erfassten Norm des Handelns. Wenn die Vernunft deshalb richtig erfasst, was ist, nämlich die geltende Norm, erfasst sie zugleich, was sein soll, nämlich dasjenige, was diese Norm fordert oder die vorzunehmende Handlung. Wenn diese Norm nun erkannt und die ihr entsprechende Handlung ausgeführt wird, ist erfüllt, was sein soll. Diese Handlung ist dann richtig wegen ihrer Konformität mit der richtigen Norm und ebenfalls in Uebereinstimmung mit der Vernunft, wie diese die Handlung auf Grund der erkannten Norm als Seinsollende erfasst hat. Und gemäss dieser Uebereinstimmung mit der Vernunft ist sie praktisch wahr.

Nur für das sittlich Gute oder für dasjenige, was mit der menschlichen Vernunftnatur übereinstimmt, besteht eine Verpflichtung oder ein Seinsollen. Deshalb kann nur dies richtig und praktisch wahr sein. Bei der spekulativen und praktischen Wahrheit kommt nun die menschliche Vernunft in Betracht. Bei beiden hat sie die Funktion, bei Erweiterung ihrer Kenntnisse vom Allgemeinen zum Besondern, von den allgemeinen Wahrheiten resp. Normen zu dem mehr konkret Bestimmten überzugehen, damit sie von diesem explicite wisse, was sie im Allgemeinen schon implicite von ihm weiss.

Bei dem praktisch Wahren besteht aber noch eine andere Funktion der menschlichen Vernunft, da es, um als solches zu gelten, mit der Norm übereinstimmen muss, welche die Richtschnur des sittlich guten Handelns ist. Das Normative hierfür in der menschlichen Natur ist nun die vernünftige Seele. Deshalb wird jene Norm mit den Anforderungen dieser übereinstimmen müssen. Auch diese Funktion der vernünftigen Seele ist bei der Bestimmung des praktisch Wahren und Richtigen in Betracht zu ziehen. Die erkennende Vernunft findet diese Norm bereits vor, wie sie die menschliche Natur

selber vorfindet. Für das praktische Wahre und Richtige kommen deshalb sowohl die Vorschriften des logischen Operierens als jene des sittlich guten Handelns in Betracht. Zur Aneignung einer mehr entwickelten Erkenntnis würde man formell logisch also vorgehen können: Man hat das sittlich Gute immer zu tun. Jemandem aber das von ihm Deponierte zurückgeben ist sittlich gut. Also hat man das Deponierte zurückzugeben. Es wird aber zugleich eine Norm des Handelns aufgestellt. Hier kann es sich fragen, ob vom Standpunkte des sittlich Guten das Deponierte immer zurückzugeben sei. Auch dieses Moment ist zu berücksichtigen beim Urteil über die Richtigkeit (rectitudo) oder die Uebereinstimmung mit einer bestehenden Norm.

Wenden wir jetzt das Gesagte auf die uns beschäftigende Frage an. In den Ausführungen über die spekulative Wahrheit haben wir gesehen, dass Alle von den Prinzipien Kenntnis haben können und darin übereinstimmen, dass aber damit noch nicht für jedermann die Kenntnis der daraus notwendig abzuleitenden Folgerungen gegeben sei, unbeschadet jedoch der Wahrheit dieser letzteren.

So braucht auch dasjenige, was aus den erkannten und objektiv wahren Prinzipien für das sittlich gute Handeln formell richtig folgt, nicht von allen eingesehen zu werden auch wenn sie diese Prinzipien angenommen haben. Die meisten werden es zwar einsehen kraft der eigentümlichen Veranlagung des menschlichen Geistes, der eine gewisse Leichtigkeit hat, um dasjenige, was richtig aus den Prämissen folgt, zu erfassen. Andrerseits wird auch dasjenige, was so folgerichtig herausgeschält wird, in den meisten Fällen, aber nicht immer, sittlich gut sein. Aber nicht deshalb weil etwa der Obersatz oder das allgemeine Prinzip aufgehört hätte richtig zu sein, sondern weil der Untersatz mit seinem weniger universellen Charakter schon von den Umständen modifiziert wird und obwohl in den meisten Fällen richtig, darum noch nicht in allen. Je partikulärer nun der Untersatz wird, und daher auch die Norm, d. h. je mehr auf ihre praktische Wahrheit oder Richtigkeit bestimmte Umstände Einfluss gewinnen und für die Determinierung derselben in Betracht zu ziehen sind, desto mehr werden die Fälle zunehmen, für welche jene Norm in ihrer relativen Allgemeinheit nicht mehr eine Norm des sittlich guten Handelns ausdrückt.

Da der Untersatz aber noch in allgemeiner Fassung als für alle Fälle geltend ausgedrückt bleibt, weil die Ausnahmen

nicht angegeben werden, wird es manchmal vorkommen — und zwar um so mehr, als die im Untersatz aufgestellte Norm in manchen Fällen unrichtig ist — dass der Schluss formell logisch richtig aus den Prämissen gezogen wird und doch keine richtige Norm des Handelns ist, weil sie eine Ausnahme bildet gegenüber den von dem Untersatz angegebenen gewöhnlichen Fällen.

Nehmen wir das uns vom hl. Thomas gegebene Beispiel wieder auf. Er geht hiervon aus, „ut secundum rationem agatur" sei eine objektiv bestehende Norm. Dieselbe schliesst die Hinordnung des Menschen als eines zum sittlichen Handeln fähigen Wesens zu seinem Endzweck und daher die Verpflichtung zum sittlich Guten ein.[1]) Diese Norm lässt nach ihm bei ihrer allgemeinen Fassung keine Ausnahmen zu, in welchen sie nicht zu beachten wäre, und die Verpflichtung bestände, gegen die Vernunft zu handeln. Diese Norm ist in jeder Hinsicht wahr, spekulativ und praktisch.

Da es nun in Uebereinstimmung mit der Vernunft = sittlich gut ist, das Deponierte zurückzugeben — denn mit dem Begriff des Deponierens hängt am engsten das Zurückgeben zusammen —, so folgt als erster Schluss hieraus: Das Deponierte ist zurückzugeben. Indem gesagt wird, die Rückerstattung des Deponierten habe zu erfolgen, weil in Uebereinstimmung mit der Vernunft, wird schon mehr im Speziellen angegeben, wann ein vernünftiges Handeln vorliegt. Der Inhalt ist weniger universell als jener des Obersatzes, da hier ein speziell sittlich gutes Handeln angegeben wird. Die Fassung aber ist nicht weniger allgemein, da keine Ausnahmen angegeben werden, obwohl sie bestehen können. Es wird jedoch nur das gewöhnlich sittlich gute Handeln ausgedrückt oder was in den meist vorkommenden Umständen so ist. Man kann ja auch bei den Umständen den allgemeineren oder weniger allgemeinen Charakter betrachten, und von der Voraussetzung ausgehen, dass das Ausserordentliche nur selten auftritt und daher vernachlässigt werden kann.

Der Schluss will dann auch nicht weitergehen, und nur ausdrücken, dass es in den gewöhnlichen Umständen sittlich gut sei, das Deponierte zurückzugeben.

Die Frage bleibt noch zu erörtern, wie mit der möglichen Unrichtigkeit dieses Schlusses die immerwährende Richtigkeit des Obersatzes vereinbart werden könne.

---

[1]) Er spricht hier nicht von der Kenntnis dieser Norm bei Allen.

Vom formell logischen Standpunkt aus kann gegen den Schluss nichts angeführt werden; wohl aber vom Standpunkt des Richtigen „sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationale, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam“.[1]) Obwohl hier eine Norm des Handelns für die meisten Fälle vorgefunden wird, ist sie dies doch nicht für einige Fälle, in welchen es unvernünftig und sittlich schlecht sein würde, das Deponierte zurückzugeben. Für diese Fälle trifft deshalb das Gebot nicht zu, aber wohl wieder das andere Gebot „ut secundum rationem agatur“.[2]) Kraft dieses allgemeinen, in allen Fällen richtigen Gebots verpflichtet das besondere Gebot in einigen Fällen nicht, die sonst wegen der allgemeinen Fassung dieses besonderen Gebotes formell logisch unter dasselbe zu bringen wären. Diese partikuläre Norm ist deshalb nicht für alle Handlungen, die unter ihr subsummiert werden können, in Uebereinstimmung mit der höheren, kraft welcher sie verpflichtet.

Je mehr Umstände und Kautionen vorausgesetzt werden, unter deren Einhaltung das Deponierte zurückzugeben sei — weil nur in diesen Fällen richtig —, desto mehr werden die Fälle zunehmen, in welchen dasselbe nicht zurückzugeben sei, oder desto mehr Ausnahmen werden gegenüber der Regel anzunehmen sein.

Ein Doppeltes hängt mit dem Vorhergehenden zusammen. Je allgemeiner die aufgestellte Norm ist, um so mehr wird sie das Mehreren Gemeinsame erfassen. Ist sie dazu noch richtig, d. h. in Uebereinstimmung mit der objektiven Hinordnung desjenigen, was sie erfasst, dann wird sie auch für Mehrere richtig sein.

Ist nun eine Norm in Uebereinstimmung nicht allein mit demjenigen, was Mehreren, die gleicher Natur sind, gemeinsam ist, sondern mit dieser Natur selbst, dann wird sie eine Norm sein, nicht allein für Mehrere, sondern für Alle, die an dieser Natur Anteil haben, und gerade kraft der Anteilnahme an dieser Natur. Wenn nun eine Norm in Uebereinstimmung ist mit der menschlichen Natur, dann wird sie gerade wegen dieser Uebereinstimmung für Alle, die diese Natur haben, eine Norm sein oder für alle Menschen gelten.

---

[1]) Ia IIae qu. 94. a. 4. i. c.

[2]) Eine gleiche Beweisführung finden wir schon bei Rufin. Die Summa Decretorum (ed. Singer) S. 7, vgl. oben S. 136.

Zweitens, je partikulärer ein Fall ist, mit desto mehr Faktoren ist zu rechnen, die ihm eigentümlich sind. Desto mehr wird die Möglichkeit bestehen, dass die allgemeine Regel nicht anzuwenden sei, oder was dasselbe ist, dass der Fall einen Ausnahmefall bildet. Aber auch dann noch gilt das allgemeine Prinzip „ut secundum rationem agatur". Denn wie partikulär der Fall auch gestaltet sein mag, er bleibt ein Fall, in welchem als Mensch zu handeln ist, und dann bleibt auch die Norm, die für das menschliche Handeln als solches besteht, oder „ut secundum rationem agatur". Die Norm ist dann in allen Fällen richtig.

Dasjenige, was der hl. Thomas „lex naturae quantum ad principia prima communia" nennt, ist nach ihm nicht allein objektiv wahr, sondern wird ausserdem von allen gekannt und ist für alle Fälle richtig.

Die bestimmtere Fassung dieses natürlichen Gesetzes „quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium" wird in ihrem objektiven Wahrheitsbestand von den meisten erkannt werden und in den meisten Fällen richtig sein. Die Menschen, welche sie nicht kennen, und die Fälle für welche sie nicht richtig sind, werden die Ausnahme bilden.

Dass der hl. Thomas hier unter „prima principia communia" dasjenige versteht, was er früher [1]) als die „praecepta legis naturae" bezeichnete, darüber kann kein Zweifel bestehen. Nur werden die praecepta jetzt als principia bezeichnet, als oberste allgemeine Prinzipien im Verhältnis zu den Schlüssen.

Dass sie von allen gekannt werden, hängt bei ihm nicht allein damit zusammen, dass sie an und für sich leichter erkennbar sind, weil allgemeiner, sondern auch — wie wir gesehen — weil der Mensch eine naturgemässe Hinneigung hat zu dem Gut, auf welches jene praecepta hinordnen und die er darum desto leichter als Norm seines Handelns annimmt.

Dass sie für alle Fälle richtig sind, hängt auch mit ihrer Allgemeinheit zusammen, da sie die menschliche Natur — und nicht diese oder jene menschliche Natur, sondern wie sie allen Menschen gemeinsam ist — erfassen. Ebenso erfassen sie die verschiedenen Hinneigungen, welche in der

---

[1]) Iª IIªᵉ qu. 94. a. 2.

menschlichen Natur bestehen und kraft derselben bei jedem, der diese Natur hat, vorgefunden werden. Sollen diese Hinneigungen der menschlichen Natur gemäss sein, dann müssen sie der Vernunft untergeordnet sein und werden daher richtig sein. Den „prima principia communia“, welche gerade das mit diesen untergeordneten Hinneigungen übereinstimmende Handeln anweisen, kommt die Qualität des Vernünftigen und des Richtigen durch diese Unterordnung zu.

Sind jene principia richtig in ihrer Allgemeinheit, d. h. abgesehen von diesem oder jenem besonderen Fall, und dies kraft ihres Angemessen-Seins der menschlichen Natur im allgemeinen, abgesehen von diesem oder jenem Menschen, so ändert sich die Lage, wenn die Frage aufgestellt wird ob dasjenige, was so im allgemeinen richtig ist, in diesem oder jenem besonderen Fall, diesen oder jenen Menschen verpflichtet. Denn das Richtig-Sein will in casu nur heissen, dass die Handlung, wenn sie in Uebereinstimmung mit dieser Norm vollzogen wird, immer auch objektiv richtig und sittlich gut ist, und daher die Verpflichtung, die Handlung so und nicht anders vorzunehmen. Hieraus folgt aber nicht, dass die Verpflichtung zum Handeln besteht.[1]) Man stellt sich hiermit auf einen ganz anderen Standpunkt.

Nach dieser Auseinandersetzung ist es leicht, mit dem hl. Thomas die Frage zu beantworten, ob dieses natürliche Gesetz auch abgeändert werden könne.[2]) Eine Aenderung kann zweifach sein: Erstens indem etwas Uebereinstimmendes hinzugefügt wird, zweitens indem etwas weggenommen wird. Das natürliche Gesetz wird durch das göttliche und das menschliche Gesetz im ersten Sinne geändert.

Wir haben schon hervorgehoben, was in der Lehre des hl. Thomas das göttliche Gesetz sei, nämlich dasjenige Gesetz, welches den Menschen auf seinen übernatürlichen Zweck hinordnet. Wenn nun von Uebereinstimmung des göttlichen mit dem natürlichen Gesetz die Rede ist, so ist es klar, dass

[1]) Einen gleichen Gedanken finden wir in der Gl. ord. i. v. Juri communi l. 6. D. 1. 1. Nec obstat, quod ipsum (jus naturale) est immutabile, quia illud verum in suo genere, in certis autem capitulis mutatur vel dic licet mutetur quoad observantiam ipsam, tamen semper bonum et aequum est.

[2]) I[a] II[ae] qu. 94. a. 5.

dieselbe nicht in gleichem Sinne zu nehmen sei, als diejenige des menschlichen mit demselben, sondern insoweit das Uebernatürliche zu der Vervollkommnung des Natürlichen beiträgt. In dieser Weise können auch die „prima praecepta legis naturae“ geändert werden.

Anders verhält es sich mit einer Aenderung im Sinne des Wegnehmens. Oben wurde schon erklärt, in welchem Sinne dasjenige, was mit jenen Prinzipien in Uebereinstimmung ist, gerade wegen ihrer Radizierung in der menschlichen Natur als solcher, für alle Fälle richtig ist. So fällt ihre Unabänderlichkeit mit jener der menschlichen Natur zusammen, die als solche keine Aenderung zulässt. Von diesem Standpunkt aus können dieselben dann nicht für einige Fälle unrichtig werden und sind daher unabänderlich.

Was jene „conclusiones propriae propinquae primis principiis“ betrifft, die der hl. Thomas hier „praecepta secunda“ nennt, so ist hinsichtlich dieser eine Aenderung im Sinne des Wegnehmens möglich, da sie — wie bereits gesagt worden — nicht für alle Fälle richtig sind und für diese deshalb eine andere Norm aufzustellen sei.

Der hl. Thomas hat vorher die Abänderung des Gesetzes besprochen auf Grund der sonstigen Unrichtigkeit. Eine sachlich andere Frage ist folgende: Kann der Mensch die erkannten Vorschriften des Naturgesetzes auch vergessen?[1]) Dazu müssen wir auf die Stelle zurückgreifen, wo die Frage behandelt wird, auf welche Weise das Naturgesetz in der menschlichen Vernunft sei.[2]) Der Mensch denkt nicht immer aktuell[3]) an dieses Gesetz; die Veranlagung seiner Vernunft ist aber derart, dass er ohne weitere Reflexionen und Schlussfolgerungen den Wahrheitsgehalt jenes Gesetzes einsehen und erfassen kann. Aus dem Grunde hören die „communissima principia“, wie jetzt die „prima principia communia“ genannt werden, nicht auf für den Menschen zu bestehen, weil die natürliche Veranlagung seiner Vernunft sich nicht ändert. Etwas anderes ist es aber jene Prinzipien kennen, und etwas anderes sie in jedem partikulären Fall als Norm des Handelns anzuwenden. Die Erkenntnis desselben hört im erklärten Sinne nicht auf, ihre Befolgung aber von Seiten der Menschen kann Ausnahmen erleiden.

---

[1]) I[a] II[ae] qu. 94. a. 6. [2]) I[a] II[ae] qu. 94. a. 1.

[3]) Gierke's Bemerkung (Genossenschaftsrecht III 611, Note 256) ist unrichtig, in der er mit Verweisung auf diese Stelle vom Naturgesetz erklärt, „es bestehe in actu, nicht blos in habitu“.

Obwohl man das Handeln als Objekt des Erkennens generalisieren, d. h. abgesehen von diesen und jenen besonderen Umständen des Handelns betrachten kann, so kann eine Handlung doch nicht im allgemeinen ausgeführt werden, sondern jede Handlung wird unter diesen oder jenen Umständen vorgenommen werden müssen. Jene Kenntnis der ersten Prinzipien ist daher auf einen besonderen Fall anzuwenden. Da die Prinzipien nicht aufhören für alle Fälle richtig zu sein, so sind die Handlungen auch mit denselben in Uebereinstimmung zu bringen.

Es kann sein, dass sich der Mensch dieser allgemeinen Prinzipien nicht voll bewusst ist, indem seine ganze Aufmerksamkeit sich auf dieses oder jenes partikuläre Gut konzentriert, ohne sich darum zu kümmern, ob die auszuführende Handlung auch mit jenen Prinzipien, die ihre sittliche Güte bedingen, in Uebereinstimmung sei.[1]) Wenn er die Handlung mit denselben nicht in Uebereinstimmung bringt, tut er nicht dasjenige, wozu in casu die Pflicht besteht, nämlich die Handlung, wenn sie ausgeführt wird, mit jenen Prinzipien in Uebereinstimmung bringen. So kann es geschehen, dass der Mensch, obwohl ihm die Kenntnis dieser Prinzipien nicht fremd ist, sie doch in diesem oder jenem partikulären Fall nicht anwendet.

Jene Prinzipien aber, welche Schlussfolgerungen aus den „principia prima communia“ sind und deshalb nicht so ausschliesslich ihre Begründung in der menschlichen Natur als solcher haben, weil bei ihnen auch mit partikulären Faktoren zu rechnen ist, haben aus diesem Grunde nicht eine solche Beständigkeit wie die menschliche Natur und Alles was mit derselben unmittelbar gegeben ist: Der Mensch kann die Einsicht in deren Richtigkeit verlieren, da sie an und für sich keine notwendige Vernunftadhäsion fordern, und deren Annahme daher bei ihm nicht aus Vernunftgründen allein zu folgen braucht. Neben den innern können auch äussere Einflüsse auf die Annahme einwirken. So kann es dann geschehen, das jemand in seinem Urteil über diese Prinzipien durch Ueberredung oder Gewohnheit so nachteilig beeinflusst wird, dass er die Kenntnis dieser Prinzipien als Norm verliert.

Wir brauchen nicht weiter darauf einzugehen, welch ein Fortschritt in systematischer Behandlung die Auseinander-

---

[1]) I^{a} II^{ae}, qu. 77. aa. 1—2.

setzung des natürlichen Gesetzes beim hl. Thomas gegenüber seinen meist bekannten Vorgängern und Zeitgenossen in der Rechtswissenschaft aufweist. Was von diesen nur berührt wurde, hat er in Zusammenhang behandelt, und unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen versucht.

Gott ist das ewige Gesetz und der Urheber des Naturgesetzes. Auch vom Menschen geht ein Gesetz aus, dieses wird vom hl. Thomas „lex humana" genannt.[1] Eine tiefere Begründung dieser „lex humana" wird in der bekannteren Rechtsliteratur jener Zeit nicht gefunden. Wohl werden von Rufin und der Glossa ordinaria — im Anschluss an die ersten Distinktionen von Gratian's Dekret — mehrere Gesetze von menschlichen Autoritäten ausgehend unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, aber nicht unter diesem formalen Gesichtspunkt als ausgehend von einer menschlichen, gesetzgeberischen Macht im Unterschiede gegen und in Unterordnung unter die gesetzgeberische Macht Gottes.

Die kurzen Erklärungen über die verschiedenen Arten von Gesetzen, wie sie aus Isidor's Etymologie[2]) genommen und in den ersten Distinktionen von Gratian's Dekret zu finden sind, hat der hl. Thomas systematisiert[3]) nach Gesichtspunkten, wie wir sie weder im Dekret noch in der an dieses sich anschliessenden Literatur finden. Die verschiedenen Gesichtspunkte werden genommen in Zusammenhang mit dem menschlichen Gesetz selber. Insoweit es eine Ableitung des Naturgesetzes sein muss, finden wir eine Einteilung im „jus civile et gentium"[4]), auf diese Weise werden c. 6—9 und 12 der dist. 1. zusammengefasst. Es soll auch auf das „bonum com-

---

[1]) Wir geben hier seine allgemeine Einteilung (I^a II^ae qu. 95. prol.) Deinde considerandum est de lege humana, et primo quidem de ipsa lege secundum se, secundo de potestate ejus, tertio de ejus mutabilitate. Was dann wieder daselbst und in den Prologen von qu. 96. und 97 näher ausgeführt wird. Wir können dies nicht nach der Rangordnung des hl. Thomas ausarbeiten. Eine zusammenfassende Darstellung wie die unsrige hat andern Anforderungen zu genügen.

[2]) Es war dies ein im 13. Jahrhundert auch vom hl. Thomas viel benütztes Werk.

[3]) I^a 2^ae qu 95. a. 4.

[4]) Der hl. Thomas spricht hier nicht in eigenem Namen, sondern im Anschluss an Isidor oder Gratian. Vgl. oben S. 141.

mune“ gerichtet sein, aus diesem Grunde werden c. 10—11 zusammengefügt. Nach der Organisation der gesetzgeberischen Macht werden c. 1—5 dist. 2 beurteilt. Da eine Verschiedenheit der Gesetze vorliegt nach der Art der Handlungen, die ihnen gemäss vorzunehmen sind, liefert auch dies einen Gesichtspunkt für die Beurteilung von c. 6 und 8 dist. 2.

Logisch und systematisch zeigt sich hier der hl. Thomas Gratian überlegen bei der Darstellung einer „concordantia discordantium canonum“. Denn dieser wusste in die weniger zusammenhängenden Erklärungen Isidor's keine andere Einheit zu bringen als jene, welche ausgedrückt wird in dem Satz: „Est autem et alia divisio juris“ [1]) und in der Aufzählung: „Constat autem jus Quiritium ex legibus et plebiscitis et senatus consultis et constitutionibus principum et edictis sive responsis prudentium“.[2]) Wir glauben, dass der hl. Thomas wegen des Ansehens, das Isidor und Gratian zu seiner Zeit hatten, ihre Aufzählung der verschiedenen Arten von menschlichen Gesetzen nicht umgehen konnte und eine Systematisierung für dasjenige suchte, was geschichtlich so verschieden war.[3])

Aus gleichen Gründen wird wohl den Anforderungen, die von Isidor an ein gutes Gesetz gestellt werden und von Gratian übergenommen sind[4]), vom hl. Thomas ein spezieller Artikel[5]) gewidmet sein, um zu zeigen, dass sie mit anderen Worten die von ihm selbst gestellten Forderungen ausdrücken.

---

[1]) Grat. § 1, post. c. 5, dist. 1.

[2]) Grat. pr. dist. 2.

[3]) Bei dieser Systematisierung war auch der aus Ulpian (l. 1. D. 1. 1) genommene und in Isidor (Etymol. l. 5, c. 8) und Gratian (c. 11. dist. 1) zu findende römischrechtliche Ausdruck „jus publicum est in sacris et sacerdotibus et in magistratibus“ behandelt. Der hl. Thomas schreibt darüber: secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis, sicut sacerdotes pro populo Deum orantes; principes populum gubernantes; et milites pro salute populi pugnantes, et ideo istis hominibus specialia quaedam jura aptantur. Gierke (Deutsches Genossenschaftsrecht III, 637, Note 330) verweist auf diese Stelle als Beleg und sagt, den Satz: „jus publicum est in sacris, sacerdotibus et magistratibus“ verwendet die herrschende Lehre zum Beweis der eigenen staatlichen Natur der Kirche“. Das ist doch wohl den Worten Bedeutung und Kraft beilegen, die sie nicht haben.

[4]) C. 2, dist. 4. [5]) 1a 2ae qu. 95. a. 3.

Die Notwendigkeit, dass es auch menschliche [1]) Gesetze geben muss neben dem ewigen und natürlichen, wird in Verbindung mit diesen auseinandergesetzt. Im ewigen Gesetz ist wohl Alles vorher geregelt, insoweit von der göttlichen Vorsehung Allem im allgemeinen und im besonderen das Ziel gesetzt und der zu durchlaufende Weg vorgezeichnet wird.[2]) Die menschliche Vernunft aber ist nicht imstande, sich zum vollen Verständnis derselben zu erheben.[3]) Natürlicherweise kennt sie von ihm nur die ersten Prinzipien, die im Naturgesetz enthalten sind, welche aber wegen ihrer Allgemeinheit nicht eine genügend umschriebene Norm des Handelns bieten. Denn eine Handlung wird nicht im allgemeinen ausgeführt, sondern unter diesen oder jenen Umständen, die auch zu beachten sind.

Die menschliche Vernunft hat nun zu untersuchen, was mit Einhaltung jener ersten Prinzipien als Kern, unter den jeweiligen partikulären Umständen die zweckmässigste Norm des Handelns sei. „Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae observatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis.“[4]) Diese Partikularität ist eine relative, insoweit das menschliche Gesetz weniger allgemein ist als das natürliche. Die Allgemeinheit des Gesetzes geht aus der Hinordnung auf das „bonum commune“ hervor, weil eben das „bonum commune“ etwas mehreren Gemeinsames ist. Als zu realisierender Zweck einer Mehrheit braucht es weder in einem Augenblick, noch durch eine einzelne Handlung, noch von einem einzigen verwirklicht zu werden. Mit diesen Momenten ist bei der Aufstellung des Gesetzes zu rechnen um dasselbe allgemein zu halten.[5])

Einer der Gründe, warum vom Menschen ein Gesetz aufzustellen sei, liegt in der Allgemeinheit des Naturgesetzes, welches, um Norm eines mehr partikulären Handelns sein zu können, eine Determinierung braucht. Ein anderer, für einige von Menschen aufzustellenden Gesetze geltender Grund [6]) liegt nach dem hl. Thomas in der zum Guten veranlagten Natur des Menschen.

---

[1]) Der hl. Thomas macht hier keinen Unterschied. Er spricht von Allem, was die Eigenschaften eines Gesetzes hat und vom Menschen als nächster Quelle ausgeht.

[2]) 1ª qu. 103 art. 5—6.

[3]) 1ª 2ªᵉ qu. 91. art. 3. ad 1.; ibidem qu. 93. art. 2. i. c.

[4]) 1ª 2ªᵉ qu. 91. art. 3. i. c.

[5]) 1ª 2ªᵉ qu. 96. art. 1. [6]) 1ª 2ªᵉ qu. 95. art. 1.

Dieser bedarf aber der Uebung und Erziehung, damit er leichter zur Erfüllung seiner Pflichten gelangen kann. Der hl. Thomas vergleicht dies mit der Anlage des Menschen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse: „quorum initia habet a natura scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut caetera animalia quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum.“

Da die meisten Menschen zu einer Selbsterziehung nicht imstande sind, so müssen sie von einem Andern in der Erkenntnis und zur Erfüllung ihrer Pflichten unterstützt werden. Bei vielen Menschen wird man durch Unterricht und Ermahnung etwas erreichen können; bei andern nichts. Darum sind die letzteren durch Strafandrohung oder Gewalt innerhalb der vorgezeichneten Grenzen zu halten. Durch dieses Verfahren wird ein Doppeltes erreicht: sie werden so vom Bösen ab- und zum Guten angehalten und die Erreichung des letzteren wird durch die Uebung erleichtert.

Der hl. Thomas spricht hier nicht von Furcht, Gewalt Zwang, Strafe als von etwas, was dem menschlichen Gesetz charakteristisch wäre; sondern er sagt nur, dass die Erziehung des wirklichen Menschen menschliche Gesetze erfordere, welche mit Strafsanktion versehen seien. Solche Gesetze sollen sich nicht gegen alle Missetaten und Laster richten, sondern allein gegen die „graviora a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum sine quorum prohibitione societas humana non conservari posset“ [1]), also soziale Selbstbehauptung. Bei seiner Weitherzigkeit trägt der Aquinate den bestehenden Zuständen Rechnung; denn die Gesetze müssen mit dem rechnen, was der Menschheit, die grossenteils nicht vollkommen dasteht, im grossen und ganzen möglich ist. Daher soll nicht dasjenige verboten werden, wovon die Tugendhaften allein sich enthalten, sondern bei Aufstellung solcher Gesetze muss mit dem gerechnet werden, was Tugendhaften und weniger Tugendhaften zu beobachten möglich ist. Ein Element der Volkserziehung hat er mit dieser Auffassung verbunden. Fordert die Staatsklugheit Mässigung, damit nicht, wenn die Anforderungen für den grösseren Teil zu hoch gestellt werden, noch grössere Uebel entstehen, so ist ihr eigentlicher Zweck doch die Hebung der Masse und nicht um mit derselben immer tiefer zu sinken.[2]) Vorher hat der hl. Thomas dies

---

[1]) 1[a] 2[ae] qu. 91 a. 2. i. c. [2]) 1[a] 2[ae] qu. 96. art. 2 ad 2.

schon angedeutet, wo er sagte, dass dasjenige, was erst wegen Strafandrohung und aus Furcht geschah, infolge wiederholter Uebung später aus Gewohnheit und leicht geschehe.[1]) Was nicht verboten wurde, ist aber deshalb noch nicht gebilligt.

Neben der negativen Aufgabe der menschlichen Gesetze besteht ihre positive in der Führung des Menschen zur Tugend[2]), nicht insoweit dies das Glück des Einzelnen ausmacht, sondern insoweit es zum Gemeinwohl beiträgt. Als Beispiel wird die Tapferkeit angeführt, die sowohl bewiesen werden kann zur eigenen Rechtsverteidigung als auch zur gesetzlich geforderten Landesverteidigung. Vom Gesetze soll daher nicht jede Tugendhandlung vorgeschrieben werden, sondern direkt nur diejenigen, die zum Gemeinwohl direkt erforderlich sind, und indirekt dasjenige, was die Volkserziehung zur Wahrung des Gemeinwohles fördert.

Hiermit will der hl. Thomas nicht einer äusseren Tugendhaftigkeit das Wort reden, die sowohl aus einer richtigen als verwerflichen Gesinnung hervorgehen kann, sondern er legt dem Gesetze die Bestimmung bei, der richtigen Anlage zu Hilfe zu kommen, damit diese durch Uebung sich steigere zur Leichtigkeit und Festigkeit des tugendhaften Handelns.[3])

Hat der hl. Thomas in dieser Weise die durch menschliche Gesetze zu regelnde Materie berührt, so kommt er nun zur Erörterung der Frage, woher jedes menschliche Gesetz seinen Ursprung entlehne und entlehnen müsse.[4])

Jedes von Menschen ausgehende Gesetz ist bestimmt, Norm für Handlungen eines Menschen zu sein.

Spezifisch menschliche Handlungen sind nur diejenigen, welche mit der menschlichen Natur übereinstimmen, d. h. mit einer solchen Natur, in welcher der Vernunft als höherem Prinzip das Niedere untergeordnet ist. Die Unterordnung unter die Vernunft ist hier deshalb das Massgebende, damit die Handlungen naturgemäss sind. Diese Anforderungen werden, wie wir gesehen, im natürlichen Gesetz ausgedrückt. Dies ist deshalb die erste Norm für das menschliche Handeln. Jedes von Menschen ausgehende Gesetz soll in gleicher Weise

---

[1]) Ia 2ae qu. 95. art. 1 i. c. [2]) Ia 2ae qu. 95. art. 3.
[3]) Ia IIae qu. 96. a. 3. ad 2. [4]) Ia IIae qu 95. a. 2.

Norm für menschliche Handlungen sein und muss dann auch vom natürlichen Gesetz abgeleitet werden, da dieses die erste Voraussetzung jener Handlungen als menschlicher Handlungen ist. Da nun das von Menschen erlassene Gesetz bestimmter lautet als das natürliche, muss es vom natürlichen abgeleitet werden. Auf zweifache Weise kann dies geschehen: erstens „per modum conclusionis", zweitens „per modum determinationis".

Im ersten Falle ist das menschliche Gesetz dem natürlichen untergeordnet wegen dessen Allgemeinheit, im zweiten Falle wegen dessen Unbestimmtheit.

Wenn das menschliche Gesetz dem natürlichen untergeordnet ist wegen dessen Allgemeinheit, dann bedeutet dies, dass gerade diejenige Handlung, für welche im natürlichen Gesetz eine Norm aufgestellt wurde, infolge jener charakteristischen Merkmale, die sie in der allgemeineren Norm hatte, auch vom menschlichen Gesetz geregelt wird.

Ein Beispiel möge dies erklären. Als eine Forderung des natürlichen Gesetzes wird vom hl. Thomas aufgestellt, dass das sittlich Böse oder die sittlich bösen Handlungen zu unterlassen seien. Wo immer dann etwas vorgefunden wird mit dem Merkmal des sittlich Verwerflichen, ist es aus diesem Grunde zu unterlassen.

So ist dann nach dem hl. Thomas das Töten ohne weiteres ein sittlich übles Handeln. Denn als solches ist es die Zufügung eines physischen Uebels, indem jemandem das Leben, das an und für sich eine Vollkommenheit bildet, genommen wird. Ein physisches Uebel zufügen schliesst aber an und für sich eine Unordnung in sich; denn es ist ein Nicht-Beachten jener Ordnung, in welcher jedes Wesen die seiner Natur gemässe Vollkommenheit anstrebt, was an und für sich, d. h. ohne einen den Eingriff rechtfertigenden Grund, unerlaubt oder sittlich schlecht ist. Wegen dieser Eigenschaft ist die Tötung dann zu unterlassen und wird dementsprechend auch in gleicher Weise vom menschlichen Gesetz qualifiziert und verpönt.

Anders verhält es sich da, wo das menschliche Gesetz dem natürlichen untergeordnet wird „per modum determinationis" wegen dessen Unbestimmtheit.

Das allgemeinere natürliche Gesetz wird hier im näher determinierten menschlichen Gesetz noch vorgefunden. Insoweit tritt die soeben erwähnte anerkennende Tätigkeit des menschlichen Gesetzgebers ebenfalls auf. Eine andere Tätigkeit desselben tritt aber dazu mehr in den Vordergrund, in-

soweit er näher bestimmt, was im allgemeinen Gesetz unbestimmt war.

So ist jemand, der sich etwas zu Schulden kommen lässt, zu bestrafen. Es ist dies eine Forderung, die hervorgeht aus der Beschaffenheit der sittlichen Ordnung und zur Aufrechterhaltung derselben notwendig. Wegen des Zusammenhanges der Verschuldung mit der Strafe soll das eine auch das andere nach sich ziehen, und ist die Befugnis zur Strafe gegeben.

Keine Strafe ist hier als anwendbar näher bezeichnet, aber auch keine ist gerade bestimmt ausgeschlossen; daraus folgt ja noch nicht, dass die Befugnis vorliege, nun jedwede Strafe anzuwenden.

Was also unbestimmt vorliegt, soll das menschliche Gesetz näher umschreiben, und das Strafmass angeben.

So ist sowohl für dasjenige, was „per modum conclusionis" aus dem natürlichen Gesetz abgeleitet wird, als für dasjenige, was dasselbe „per modum determinationis" näher bestimmt, das natürliche Gesetz die Grundlage und das menschliche Gesetz auf dieser Grundlage aufgebaut; etwa im Sinne einer neueren Terminologie deklaratives Recht oder konstitutives Recht.

In dem ersten Falle ist das natürliche Gesetz Grundlage wegen seiner Allgemeinheit, d. h. indem es das allen Fällen Gemeinsame hervorhebt, wird jeder besondere Fall kraft der Anteilnahme am Gemeinsamen ihm subsummiert.[1]) Im zweiten

---

[1]) Wir sehen hier, welche Identität die lex humana in diesem Sinn aufweist mit dem, was wir bei der Behandlung des natürlichen Gesetzes als Schlussfolgerungen aus den ersten Prinzipien nach dem hl. Thomas angedeutet haben. Wenn man nun die Tätigkeit mehr ins Auge fasst, wodurch solch ein Schluss aus den Prinzipien gezogen ist, so wird man ihn als lex humana bezeichnen. Wenn aber mehr der Zusammenhang mit den natürlich eingesehenen Prinzipien in den Vordergrund tritt, kann der Schluss auch als natürlich eingesehen betrachtet werden. Denn die Vernunft gibt den Schlussfolgerungen ihre Adhäsion kraft der Prämissen. (Vgl. de verit. qu. 14 a. 1; Comm. 1. Post. Anal. l. 1—6). Von diesem Gesichtspunkte aus ist 1ª 2ªᵉ qu. 100. a. 1 zu beurteilen.

Aus unserer Angabe der Einteilung der ganzen Summa und aus dem Umstand, dass der hl. Thomas in diesem Traktat über die Gesetze nur von lex spricht, geht hervor, dass Gierke (Deutsches Genossenschaftsrecht III. 812, Not. 259 u. 613, Nota 260) ganz willkürlich dasjenige, was aus der „lex naturalis" per „modum conclusionis" abgeleitet wird, „ius gentium", und dasjenige, was „per modum determinationis" näher

Falle ist es Grundlage durch seine Unbestimmtheit, d. h. es sieht noch von allem Besonderen ab und bedarf daher, soll es in einem gegebenen Falle zur Anwendung kommen, noch einer näheren Bestimmung. In diesem letzten Falle kommt noch ein anderer bestimmender Faktor hinzu. Ob dieser jeder Vorschrift des natürlichen Gesetzes entzogen ist, braucht der hl. Thomas hier nicht zu beantworten, weil er nur angeben will, wie etwas aus dem natürlichen Gesetz abgeleitet werden kann.

Manchmal ist es sehr schwer die Gründe anzugeben, warum von alters her so und nicht anders vom menschlichen Gesetz determiniert wurde. Aber darum sind diese Institutionen noch nicht zu verwerfen, sondern ihre weitere Entwicklung, in Uebereinstimmung mit der in ihnen sich offenbarenden Tendenz, wird die bestgeeigneten Gesetze hervorbringen. Ausserdem ist bei jeder Neuerung als bestimmender Faktor mit in Betracht zu ziehen, ob der Nachteil, welcher die Ehrfurcht vor dem Gesetz — als dem Althergebrachten und Geübten — bei jeder Gesetzesänderung zugefügt wird, wohl das Gute des neuen Gesetzes aufwiegt.[1])

---

bestimmt wird, „ius civile" nennt und dazu verweist auf 2ª 2ªᵉ qu. 57, a. 3. Hier spricht der hl. Thomas nicht über „ius" im Sinne von Gesetz (vgl. oben S. 112, Note 5). Wagner (Das natürliche Sittengesetz usw. S. 79 bis 80) schreibt richtig, dass der hl. Thomas zum menschlichen Gesetz aus den allgemeinen Prinzipien durch Schlussfolgerung gezogen das jus gentium rechnet, und zu demselben, durch genauere Bestimmung aus der lex naturalis abgeleitet, das jus civile. Man soll dies aber nicht so verstehen, dass der hl. Thomas die zwei Gruppen, wie er sie bei Isidor vorfindet, ganz und gar identifiziert mit den zwei von ihm aufgestellten Gruppen. Das würde über die Tragweite seines Artikels hinausgehen. Wenn Wagner dieses Akkommodationsverfahren des hl. Thomas besser ins Auge gefasst hätte, würde er bei Besprechung von 1ª 2ªᵉ qu. 94. a. 5. ad 3 (S. 94—5) keine unmotivierte Unterscheidung zwischen jus naturale und lex naturalis aufgestellt haben. Der hl. Thomas benützt hier die Ausdrücke des Isidors und ist dadurch genötigt jus naturale statt lex naturalis zu gebrauchen, und unterscheidet sie daselbst ihren Ideen nach nicht, was er sonst wohl tut, wo er selber redet, besonders in 1ª 2ªᵉ.

[1]) 1ª 2ªᵉ qu. 97. a. 2. Etwas Aehnliches bemerkt auch Goffredus de Trano (Summa super titulos Decretalium. Lugduni 1519. p. 8. v.) „nam in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ne recedatur ab eo jure quod diu equum visum est."

Schon früher haben wir gesehen, wie jedes Gesetz dem ewigen Gesetz das „Normsein“ oder die wirksame Hinordnung auf einen Zweck verdankt. Jede Norm der menschlichen Handlung bedingt eine bestimmte Gebundenheit des Willens, sei es, dass eine Handlung geboten oder verboten wird, sei es, dass eine bestimmte Handlungsweise für eventuell eintretende Betätigungen vorgeschrieben wird.[1])

Weil das ewige Gesetz immer seinen Zweck erreicht, so ist es aus diesem Grunde auch immer für jene Tätigkeit richtig, welche den gleichen Zweck erreichen soll, und daher eine verbindliche Norm für dieselbe. Dasselbe verpflichtet den Menschen immer, da es ihn auf eine seiner Natur entsprechenden Weise zu seinem Zwecke hinordnet. Auch diejenigen Vorschriften, die der hl. Thomes „principia communia legis naturae“ nennt, sind, weil mit den verschiedenen geordneten Hinneigungen der menschlichen Natur gegeben, als solche immer richtig. Die eben genannten Principia sind Ausflüsse des ewigen Gesetzes und daher unabhängig von der menschlichen gesetzgeberischen Tätigkeit; denn der Mensch hat sich seine Natur nicht selber gegeben. Beide Gesetze sind an und für sich richtig und an deren Befolgung ist der freie Wille immer gebunden, wenn der Mensch seinen Endzweck erreichen soll.

Beim menschlichen Gesetz aber greift speziell die Tätigkeit des Menschen ein, die immer richtig, d. h. mit dem ewigen Gesetz übereinstimmen muss. Nur dadurch kann der Mensch seinen Endzweck erreichen. Faktisch wird diese gesetzgeberische Tätigkeit nicht immer richtig sein; denn der Mensch kann aus verschiedenen Gründen das Gegenteil von dem tun, was er tun soll. Man kann hier die Frage aufwerfen, ob jedes menschliche Gesetz auch eine Verpflichtung mit sich bringe.[2])

Für etwas, was Norm menschlicher Handlungen sein will, ist die Frage hinsichtlich der Verpflichtung eine Lebensfrage. Wenn der hl. Thomas nun bemerkt: „Quod leges positae humanitus vel sunt justae vel injustae“, braucht dies Wort „justae“ noch nicht notwendig gerecht zu bedeuten. Einen Beweis dafür finden wir in dem, was er früher sagte, wo er das „justum“ vom menschlichen Gesetz folgenderweise erklärte: „In rebus autem humanis dicitur aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis.[3]) Richtig wird hier auch seine Meinung besser wiedergegeben.

---

[1]) De verit. qu. 5. a. 5. i. c.

[2]) 1a 2ae qu. 95. art. 1 i. c. [3]) 1a 2ae qu. 95. a. 1. i. c.

Wenn nun das menschliche Gesetz mit der „regula rationis“ übereinstimmt, so wird jenes durch diese dann auch mit dem ewigen Gesetz im Einklang stehen. Durch letzteres wurde die menschliche Natur mit ganz bestimmten Hinneigungen zu ihrem Zweck hingeordnet. Die menschliche Vernunft ist richtig, wenn sie die darin objektiv begründeten Regeln des Handelns auch erkennt, wie sie sind; das menschliche Gesetz ist richtig, oder wie es sein soll, wenn es mit diesen objektiven, in dem ewigen Gesetz gegebenen Regeln auf seine Weise in Einklang steht.

Da nun die Verpflichtung mit der Hinordnung auf einen zu erreichenden Zweck gegeben ist, und nur derjenige seinen Zweck erreichen wird, der zu diesem in einem richtigen Verhältnis steht, so ist nur mit dieser Richtigkeit die Verpflichtung gegeben. Die Hinordnung auf den Endzweck ist hier die Grundlage für die Hinordnung auf jeden, diesem subordinierten Zweck. So kann das menschliche Gesetz, das menschliche Handlungen auf einen dem Menschen angemessenen Zweck und auch auf eine dem Menschen angemessene Weise zu regeln hat, nur verpflichtende Kraft haben aus der Subordination dieses Gesetzes unter das ewige Gesetz, das unmittelbar auf den Endzweck gerichtet ist. Das ewige Gesetz stammt weiterhin von demjenigen her, der dem Menschen des zu erreichenden Zweckes wegen eine solche Natur verliehen und damit die naturgemässen Handlungen vorgeschrieben hat.[1])

Soll nun ein menschliches Gesetz richtig sein, dann muss es den Anforderungen genügen, die wir vernünftigerweise an ein solches stellen können. Denn nur unter dieser Voraussetzung wird es in Uebereinstimmung mit dem ewigen Gesetz sein, das, von der göttlichen Vernunft ausgehend, für den vernünftigen Menschen Handlungsnormen aufgestellt hat.

Das menschliche Gesetz muss deshalb erstens auf seine Weise „ad bonum commune“ geordnet sein, d. h. auf dasjenige Wohl bedacht sein, das den Mitgliedern der Gemeinschaft, für welche dieses Gesetz gegeben wird, gemeinsam ist, und dann weiter in Unterordnung unter den Endzweck, dem

---

[1]) Gierke (Deutsches Genossenschaftsrecht III. S. 565) sagt unter Hinweis auf diese Stelle (ibid. Note 127): „Schlechthin unantastbar steht ihm (dem Mittelalter) der Satz fest, dass jeder Einzelne dem Gebote Gottes mehr zu gehorchen hat als irgend einer menschlichen Obrigkeit.“ Unserer Ansicht nach hat Gierke hier mehr die Idee einer Coordination als einer Subordination vor Augen.

alles subordiniert ist.[1]) Zweitens soll es die Befugnisse des Gesetzgebers nicht überschreiten, und drittens darf es keine schwerere Lasten auferlegen als man in Hinsicht auf das Gemeinwohl tragen kann. Was hiermit in Widerspruch steht, kann nur eine gewisse äussere Aehnlichkeit mit einem Gesetze haben. Wenn es von einer sonst befugten Autorität ausgeht, wird in diesem Punkt, aber auch nur in diesem, die Ordnung des ewigen Gesetzes eingehalten: nämlich, dass die Gesetze von der Autorität ausgehen sollen und nicht von den dem Gesetze Unterworfenen.[2]) Etwas anderes ist es, ob ein solches Gesetz verpflichtet. Es kann eventuell noch eine Verpflichtung für den Menschen bestehen, das so Vorgeschriebene auch auszuführen; sie besteht aber nicht kraft der gegebenen Vorschrift, sondern kraft eines höheren Gesetzes, wodurch ein menschliches partikuläres Gut der Ruhe der Gemeinschaft geopfert werden muss.[3])

Was aber in Widerspruch steht mit dem, was der hl. Thomas hier das „bonum divinum“ nennt, oder den Verpflichtungen des Menschen gegen Gott widerspricht, dazu kann ein menschliches Gesetz nie verpflichten. Denn einmal angenommen, dass jedes Gesetz seine verpflichtende Kraft aus dem ewigen Gesetze schöpft, so würde sich der Widerspruch ergeben, dass das höchste Gesetz den Menschen ver-

---

[1]) Vgl. hierzu auch „De regimine princ.“ l. 1. c. 14—5.

[2]) 1ª 2ªᵉ qu. 93. a. 3 ad 2.

[3]) Der hl. Thomas spricht hier (1ª 2ªᵉ qu. 96 a. 4. i. c.) „Huiusmodo magis sunt violentiae quam leges“. An anderer Stelle (ibid. qu. 93. a. 3. ad 2) „non habet rationem legis sed malitiae cuiusdam“, und (ibid. qu. 92. a. 1. ad 4) „tyrannica lex . . . non est simpliciter lex, sed magis quaedam perversitas legis.“ Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III. 626, Nota 294 meint, dass nach dem hl. Thomas solche violentiae, „obwohl im Gewissensforum unverbindlich, formelle Gesetzeskraft haben“. Die Lehre des hl. Thomas ist dies aber nicht. Denn die Kraft und die Bedeutung eines Gesetzes liegt gerade nach ihm in seiner Verbindlichkeit, oder in der damit zusammenhangenden Verpflichtung, dem Gesetze gemäss zu handeln. Nun betont er aber ausdrücklich (1ª 2ªᵉ qu. 96. a. 4. i. c.): „tales leges non obligant in foro conscientiae“ und wenn dennoch zu tun ist, was sie vorschreiben, dann bringen solche Gesetze die Verpflichtung nicht mit sich, sondern, was solche Gesetze vorschreiben, ist zu tun „propter vitandum scandalum vel turbationem“. Dies bringt deshalb eine Verpflichtung mit sich, die jene Gesetze nicht auferlegen könnten. Es liegt dem hl. Thomas ferne, von einer formellen Gesetzeskraft zu reden, die garnicht wirksam wird, da sie zu nichts verpflichtet.

pflichtete, gemäss seinen Vorschriften und wider dieselben zu handeln.

Dem ewigen Gesetz ist Alles unterworfen, dem natürlichen der Mensch kraft seiner Natur. Daher kann die Frage gestellt werden, ob alle Menschen dem menschlichen Gesetz unterworfen sind. Nach dem hl. Thomas kann man in einem Gesetz unterscheiden das regulierende und das zwingende Moment.[1]) Wer nun der Macht eines menschlichen Gesetzgebers, d. h. seiner Befugnis in Hinsicht auf das Gemeinwohl unterworfen ist, insoweit ist er es auch dem von ihm ausgehenden Gesetz als Regel, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat. Diese Verbindlichkeit verknüpft sich mit dieser Regel nur für den Fall ihrer Uebereinstimmung mit dem ewigen Gesetz. Abgesehen von dem Mangel der Untertänigkeit fehlt eine Verbindlichkeit auch bei einer von einem menschlichen Gesetzgeber ausgehenden Regel in jenen Fällen, wo ein höherer Gesetzgeber für die sonst Jenem Untergebenen eine andere Norm aufstellte. Wo in dieser Weise das menschliche Gesetz seine verpflichtende Kraft aus dem ewigen Gesetze schöpft, werden die Untergebenen bei richtiger Kenntnis des Letzteren und entsprechender Gesinnung ohne weiteres sich auch in der vom menschlichen Gesetz gewollten Richtung betätigen und so würden sie aus freien Stücken die vom

---

[1]) 1a 2ae qu. 96. art. 5. i. c. Lex de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coactivam. Wir glauben nicht, dass diese Stelle angeführt werden kann als Beweis für einen besondern Charakter der Rechtsgesetze wie Nolens (De leer van den Hl. Thomas v. Aq. over het recht p. 81) dies tut. Erstens wird „lex“ in allgemeiner Fassung genommen und diese Stelle dient dazu, eine Beweisführung einzuleiten, bei welcher kein Unterschied gemacht wird zwischen menschlichen Gesetzen. Zweitens müssen jene Elemente der „lex“ erfasst werden, die es ermöglichen, eine gestellte Frage zu beantworten. Hier lautete sie: Wer ist dem Gesetze unterworfen und auf welche Weise? Bei der Beantwortung einer solchen Frage müsste natürlich gerade dasjenige Element des Gesetzes ins Auge gefasst werden, das zur Beantwortung der Frage geeignet war. Damit ist aber nicht gesagt, dass alles Angegebene gleich notwendig und direkt zu jedem particulären Gesetz gehört, sondern es genügt, dass es auf irgend welche Weise damit zusammenhängt.

menschlichen Gesetz auferlegte Verpflichtung als sittliches Gut erfüllen.

Wären alle Menschen derart gesinnt und würden sie das ewige Gesetz richtig erfassen, so hätte das menschliche Gesetz seine Aufgabe schon erledigt, wenn es mit seinen Determinationen der Unwissenheit zu Hilfe käme und näher angeben würde, wozu eine Verpflichtung bestehe.

Trotz der objektiven Anwartschaft der Norm auf freiwillige Befolgung fehlt aber manchmal die Bereitwilligkeit dasjenige zu tun, wozu sowohl das ewige als das natürliche und menschliche Gesetz verpflichten. Um nun eine grössere Garantie der Verwirklichung der gesetzlichen Ordnung zu erschaffen, muss notwendig noch ein Element hinzutreten, das auf den freien menschlichen Willen einzuwirken geeignet ist, damit er sich zu einem gewissen Handeln bestimme und sich so eine gewisse Leichtigkeit zu eigen mache, um auch ohne psychologischen Zwang dasjenige zu tun, was das Gesetz ihm vorhält.

Das Wollen kann an und für sich nicht durch Gewaltanwendung erzwungen werden, da diese ein der Willensneigung entgegengesetztes Prinzip des Wollens voraussetzt. Man muss sich daher nach einer anderen, von Gewalt absehenden Einwirkung auf den Willen umsehen.

Wir haben schon gesehen, dass der menschliche Wille bei seiner Indetermination zu einem bestimmten Handeln angehalten werden kann, indem ein ihm vorschwebender Zweck nur durch gewisse Mittel zu erreichen ist. Solches Einwirken reicht hier nicht aus. Wir haben hieraus die Verpflichtung zum sittlich Guten erklärt, und jetzt muss eine Einwirkung auf den Willen gefunden werden, die jene zur Pflichterfüllung beeinflusst, die dazu sonst wenig bereit sind. Diese Einwirkung kann geschehen, indem die Nichterfüllung der Verpflichtung auf irgendwelche Weise mit einem Uebel bedroht wird, sodass das vermeintlich Gute, welches aus dem Nicht befolgen erhofft wird, durch die üblen Folgen paralysiert und weniger begehrenswert gemacht wird.

Die dem Gesetze beigefügte Strafsanktion hat nur Bedeutung für diejenigen, welche sonst nicht geneigt wären, ihre Handlungen mit der Norm in Uebereinstimmung zu bringen. Der hl. Thomas spricht hier von „vis coactiva“ im Gegensatz zu der „vis directiva“, die im Gesetz als Norm des

---

[1]) Summa contra gentes. l. 3. c. 88; De verit. qu. 22. aa. 8–9.

Handelns enthalten und mit der Verpflichtung gleichwertig ist. Jene „vis coactiva“ braucht nicht unmittelbar mit jedem Gesetz verbunden zu sein und alle der „vis directiva“ des Gesetzes Unterworfenen zu beeinflussen. Die „vis coactiva“ des ewigen Gesetzes [1]) aber kommt der „vis directiva“ jedes Gesetzes zu Hilfe. So ist doch wieder eine „vis coactiva“ mit der „directiva“ jedes Gesetzes, sei es auch nur mittelbar, verbunden.

Dies hat Bedeutung bei der Beantwortung der Frage, ob der Gesetzgeber seinem eigenen Gesetz unterworfen sei.

Der hl. Thomas [2]) beantwortet dieselbe mit der Unterscheidung, dass er der „vis coactiva“ seines eigenen Gesetzes nicht unterworfen sei, da ja keiner sich selber zwingen kann. Der Zwang ist ja irgendwie gegen die Willensbestimmung und man würde in casu voraussetzen, dass sie ihr gemäss ist, indem der Wille selber des Gesetzgebers sich zu der Zwangsanwendung gegen sich selbst entschliesst. Wohl aber sei der Gesetzgeber der „vis directiva“ seines eigenen Gesetzes unterworfen, jedoch nicht in dem Sinne, als ob es in seinem Belieben stehe, die Regel zu befolgen oder nicht, sondern „quantum ad Dei iudicium princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam eius“ [3]), womit eine eigentliche Verpflichtung gemeint ist, wie näher ausgeführt wird. Die mit einem solchen Gesetz verbundene „vis coactiva“ geht vom Gesetzgeber aus und kann in seinem Namen und kraft seiner Macht auf die ihm Unterworfenen zur Beachtung dieses Gesetzes Anwendung finden. Der letzte Grund seiner „vis directiva“ beruht dagegen im ewigen Gesetz, sein nächster im Willen des menschlichen Gesetzgebers, der will, dass ein Entwurf Gesetz sei und mit der vom ewigen Gesetz in letzter Instanz verliehenen verbindlichen Kraft ausgestattet sei. Die verbindliche Kraft rührt deshalb nicht vom menschlichen Gesetzgeber her, er kondensiert sie nur in diesem oder jenem bestimmten Gesetz, wozu derjenige nicht imstande ist, der nicht zur Gesetzgebung kompetent ist. Da jene Kraft in diesem oder jenem bestimmten Gesetz nicht vom Gesetzgeber herstammt, ist er der Verpflichtung seines eigenen Gesetzes unterworfen. Denn es ist eine Forderung des Zusammen-

---

[1]) Dieses erreicht den Zweck immer, wohl nicht in Fernhaltung des Gesetzwidrigen, aber jedenfalls in der Bestrafung desselben. 1ª 2ªᵉ qu. 93. a. 6.

[2]) 1ª 2ªᵉ qu. 96. a. 5. ad 3. [3]) 1ª 2ªᵉ qu. 96. a. 5. ad 3.

lebens, für das ein Gesetzgeber notwendig ist, dass man anderen keine Lasten auferlege, die man selber zu tragen sich weigert, oder denen man sich selber entzieht. Durch Nichtbefolgung des aufgestellten Grundsatzes würde der Gesetzgeber sein eigen „raison d'être“ vernichten, indem er das Zusammenleben störte. Auf den Gesetzgeber, der sich so seinem eigenen Gesetz nicht unterwirft und sich dessen Verpflichtungen entzieht, würde die „vis coactiva“, womit er dieses Gesetz ausgerüstet hatte, keine Anwendung finden, aber wohl jene, welche verbunden ist mit dem ewigen Gesetz und dessen Sanktion ist.[1])

Wenn aber der Gesetzgeber zur Erfüllung seines eigenen Gesetzes gehalten ist, folgt noch nicht, dass er dasselbe nicht aufheben kann; denn sowohl bei der Aufstellung als bei der Aufhebung ist, wie immer beim Gesetz, das Gemeinwohl massgebend.

Sei es direkt, sei es indirekt, für jedes menschliche Gesetz besteht nach dem hl. Thomas eine „vis coactiva“ für den Fall, dass jemand dem Gesetz zu gehorchen nicht geneigt ist. Verglichen mit der „vis directiva“ ist sie etwas Akzidentelles.

Die „vis directiva“ bringt für die dem Gesetze Unterworfenen nicht eine solche Verpflichtung mit sich, dass sie immer dem Gesetze dem Wortlaut nach zu gehorchen hätten.[2]) Das Gesetz wurde ja doch gegeben in Hinsicht auf das Gemeinwohl, und empfing aus ihm seine verbindliche Kraft. Wo aber die Befolgung des Gesetzes dem Gemeinwohl widerstreiten würde, hört zugleich die Verpflichtung zur Befolgung desselben auf. In der Vorschrift des Gesetzes lassen sich nicht alle Fälle aufzählen, die sich ergeben können. Nur jene Fälle, die gewöhnlich vorkommen, können unter eine allgemeine Formel gebracht werden. Wenn nun ein Fall vorkommt, in dem die pünktliche Befolgung der Vorschriften offenbar dem Gemeinwohl schaden würde, so ist dieselbe zu unterlassen. Die Förderung des Gemeinwohles war jedoch für den Gesetzgeber das bestimmende Motiv zur Aufstellung des Gesetzes; wo die Befolgung des Wortlautes nun offenbar dem Gemeinwohl schaden würde, ist nicht die Befolgung

---

[1]) 1ª 2ªᵉ qu. 93. art. 6. [2]) 1ª 2ªᵉ qu. 96. art. 6.

sondern die Nichtbefolgung, die in casu das Gemeinwohl fördert, im Geiste des Gesetzgebers.

An erster Stelle würde die Entscheidung über den Geist des Gesetzes nicht den Gesetzesunterworfenen zustehen, sondern dessen Urheber. Darum lässt der hl. Thomas die Selbstinterpretation nur dann zu, wenn es unmöglich sein würde, den Gesetzgeber um eine authentische Interpretation oder Dispensation anzugehen. Sonst hat dieser über den Sinn seines Gesetzes zu entscheiden oder die Befugnis Freistellung zu gewähren da, wo die Nicht-Befolgung des Gesetzes ein für das Gemeinwohl höheres Gut mit sich führen würde als dessen Anwendung, oder wo diese ein Uebel zufügte, welches das Gemeinwohl in keiner Weise förderte, sondern eher für dasselbe schädlich wäre.[1])

Während das ewige Gesetz unabänderlich ist und ebenso das natürliche für jene Normen, die unmittelbar in den natürlichen Neigungen des Menschen begründet sind, so hat das menschliche Gesetz eine ähnliche Stabilität.[2]) Das menschliche Gesetz soll kraft seiner Bestimmung für das Gemeinwohl eine gewisse Festigkeit in sich haben. Das „bonum commune“ ist im Laufe der Zeit und durch die verschieden gearteten Handlungen der verschiedenen Personen, die alle auf denselben Zweck hingehen, zu verwirklichen.

Betrachten wir nun das menschliche Gesetz von einer anderen Seite, dann sehen wir, dass es auch manchmal Abänderungen unterliegt und unterliegen soll. Denn die menschliche Vernunft, deren Anteil bei der Gesetzgebung nicht zu unterschätzen ist, hat ihre letzte Vollkommenheit nicht auf einmal erreicht, und wird deshalb in ihrem Fortschritt manche frühere Irrtümer abzustossen und manches Unvollkommene zu verbessern haben. Der Fortschritt wird sich in einer voll-

---

[1]) 1a 2ae qu. 97. art. 4. Es ist auffallend, wie der hl. Thomas für seine Auseinandersetzung der Dispensation in gleicher Weise beginnt, wie Rufin (Summa Decretorum in dict. Grat. a. c. 6. caus. 1. qu. 7 eva. Singer p. 234). Der erste sagt: „dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula. Unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator in quantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit operationes et necessaria vitae. Rufin sagt: Dicta est autem dispensatio familie procuratione. Sicut enim ibi fit dispensatio cum diversa diversis pensantur, i. e. pensa iustitiae equitatis et discretionis procurantur.

[2]) 1a 2ae qu. 97. a. 1.

kommeneren Gesetzgebung, auf einer besseren Einsicht in die Anforderungen des Lebens gegründet, äussern. Diese Einsicht wird nicht der einzige Faktor sein, welcher zu einer Gesetzesänderung Anlass geben kann. Der Mensch selber ist in seinen Bestrebungen, Neigungen, Wünschen manchmal einem Wechsel unterworfen, sei es nach der bessern, sei es nach der schlimmeren Seite hin. Auch hierin kann der Gesetzgeber Gründe finden zur Aenderung der einst gegebenen Gesetze, weil diese zur Erreichung ihrer Zwecke nicht mehr geeignet sind.

Der hl. Thomas fasst beim Gesetz immer das Formelle desselben ins Auge oder dasjenige, wodurch es Norm des Handelns wird oder eine Verpflichtung zum Handeln mit sich bringt. Ohne dieses hat das Gesetz keine Bedeutung für ein vernünftiges Wesen, weil es dann Nichts regelt und Niemanden zur Befolgung dieser Regel bindet. Aus diesen Gründen legt er immer ein grosses Gewicht auf das Vernunft- und Willensmoment in demselben und weniger auf äusserliche Zeichen. Denn ein Zeichen einer Sache ist an sich nicht das formell Konstituierende, sondern nur etwas, welches darauf hinweist.

So hat es für den hl. Thomas wenig Bedeutung, ob sich ein Wille durch Worte oder durch Handlungen äussert. Denn beide sind geeignet zur Manifestierung des Geistes. Derjenige, der eine Handlung setzt, scheint dieselbe zu setzen, weil er sie für gut oder sich dazu als verpflichtet erachtet. Je öfter jemand so handelt, um so weniger kann man annehmen, dass er zufällig und unbewussterweise handelt, und um so mehr kann man erkennen, dass er sich zu dieser Handlungsweise verpflichtet fühlt.

Wie nun durch Worte ein Gesetz verkündet, erklärt oder abgeändert werden kann, so auch durch wiederkehrende Handlungen, durch Gewohnheit[1]), sei es, dass dies geschieht durch die Menge selber, die direkt oder indirekt gesetzgeberische Macht besitzt; sei es im entgegengesetzten Falle durch ein Tolerieren desjenigen, der die Macht besitzt. Durch Duldung entgegenstehender Gewohnheit scheint der Gesetzgeber dann seine Zustimmung zur Gesetzesänderung zu geben.[2])

---

[1]) 1ª 2ae qu. 97. a. 3.

[2]) 1ª 2ae qu. 97 a. 3. ad 3. Da bei dieser Stelle der hl. Thomas über einen Princeps spricht, der in jeder Hinsicht unabhängig von der regierten Mehrheit die gesetzgeberische Macht ausübt, so ist es klar, dass da, wo er 1ª 2ae qu. 90. a. 3. i. c. über einen vicem gerens totius

Das Eigentümliche bei einer abrogierenden Gewohnheit — denn bei dieser kann das gesetzwidrige Handeln eine neue verpflichtende Norm begründen — wurde vom hl. Thomas erörtert. Erstens nimmt er an, dass das Gesetz und die sich dagegen richtende Gewohnheit auf gleicher Linie stehen müssen. So verwirft er jede Gewohnheit, die sich gegen die „lex divina“ und „naturalis“ ausbilden würde.[1]) Dann aber beruft er sich darauf, dass das Handeln nach dem Wortlaut des Gesetzes manchmal dem sich im Gesetz aussprechenden oder darin wahrzunehmenden Geiste widersprechen würde. Ein entgegengesetztes Handeln würde zwar gegen den Wortlaut, aber nicht gegen den Geist des Gesetzes sein. Diese Handlungsweise wäre also nicht gesetzwidrig. Wo dieses Handeln nach dem Geiste des Gesetzes infolge der Aenderung der Verhältnisse die Oberhand gewinnt, und das Gesetz dem Wortlaute nach offenbar seine Bedeutung verloren hat, würde jenes Handeln gleichzustellen sein mit der Aufstellung einer neuen, in der Gewohnheit sich aussprechenden Norm. Wo dieser Entstehungsgrund nicht vorliegt, da würde das bestehende Gesetz siegen müssen. Dass hiermit nur für einen Teil der aufgekommenen Gewohnheiten ein richtiger Entstehungsgrund angegeben wird, gibt der hl. Thomas selber stillschweigend zu, indem er ermahnt, auch mit der tatsächlich schon aufgekommenen Gewohnheit zu rechnen, gegenüber welcher das Gesetz sich vielfach als unwirksam darstellt: difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.[2])

Mit seiner Lehre über die Gewohnheit nimmt der hl. Thomas zu einer Frage Stellung, welche unter den Juristen jener Zeit viel erörtert wurde. Indem Azo ihre Meinungen aufzählt, spricht er schon von „Quarti dicunt“. Accursius fügt hierzu was „Quinti“ und „Sexti“ meinen.[3]) Eine Meinungsverschiedenheit, welche sich aus dem Bestreben erklärt, l. 32. D. 1. 3. mit l. 2. C. 8. 53 in Einklang zu setzen.

---

multitudinis spricht, dies nicht allein in dem beschränkteren Sinne von Repräsentant aufzufassen sei, sondern dass man sich darunter einen denken kann, der dasselbe vermag wie das organisierte Volk. Daraus folgt aber noch nicht, dass dieser seine Macht der Volksmasse zu verdanken hat, etwa im Sinne einer „Volkssouveränität“.

[1]) 1a 2ae qu. 97. a. 3. ad 2. [2]) 1a 2ae qu. 97. art. 3. ad 2.

[3]) Gl. ord. i. v. aut legem, l. 2. C. 8. 53. Lugduni 1572. coll. 1963—4.

Mit Berufung auf das zuletzt genannte Gesetz, welches teilweise auch im Dekret [1]) sich vorfindet, wurde von Gregor IX.[2]) eine jener charakteristischen Entscheidungen gegeben „ad instar axiomatum, quibus subjecta materia universa regatur" wie Bauduin [3]) es ausdrückt.

Auf diese Stelle konnte sich Bartholomeus Brixiensis [4]) dann auch gegenüber Johannes Teutonicus berufen, um dessen Zweifeln ein Ende zu machen.

Der hl. Thomas vertieft sich nicht weiter in die Streitfragen, welche die Legisten seiner Zeit beschäftigten. Für ihn galt es an erster Stelle das Norm-Sein eines Gesetzes zu untersuchen. Eine Hinweisung auf jene Polemik kann man jedoch nicht abstreiten, wo er die Stellung des „princeps" und der „multitudo" bei der normierenden Tätigkeit berührt.[5])

In unserer Darlegung haben wir gezeigt, wie vom hl. Thomas das auf menschlicher Autorität beruhende Gesetz erklärt wurde. Nur unter diesem Gesichtspunkt erfasst er es, stellt dann zugleich jene Bedingungen auf, welchen jedes derartige Gesetz genügen muss. Es hat die Urquelle seiner Verpflichtung im ewigen Gesetz und den näheren Grund derselben im natürlichen. Das ewige und das natürliche Gesetz bestehen tatsächlich und sind für das menschliche Gesetz richtunggebend. Aus jenen Quellen hat das menschliche Gesetz seine „vis directiva"; die „vis coactiva" ist für dasselbe etwas Accidentelles oder Secundäres, d. h. etwas zu einer schon bestehenden Verpflichtung, oder Norm, als Sanktion Hinzutretendes. Sie ist mit jedem menschlichen Gesetz direkt oder indirekt verbunden. An und für sich ist die indirekte Verbindung der „vis directiva" mit der „vis coactiva" des ewigen Gesetzes, welches immer seine Wirkung erreicht, ausschlaggebend. Jene „vis coactiva", welche direkt mit dem menschlichen Gesetz verbunden wurde, ändert nichts an der „vis

---

[1]) c. 4. dist. 11. [2]) c. 11. X. 1. 4.

[3]) De consuetudine in jure canonico. Lovanii 1888. p. 32.

[4]) Gl. ord. i. v. Cum deficit lex c. 5. dist. 1 und i. v. Consuetudinem c. 7. dist. 8.

[5]) 1a 2ae qu. 97. a. 3. ad 3, vgl. dazu Gl. ord. i. v. de quibus causis und abrogentur l. 32. D. 1. 3. und i. v. aut legem l. 2. C, 8. 53.

directiva“ desselben. Die „vis directiva“ besteht sowohl für den Gesetzgeber als für die dem Gesetz Unterworfenen. Für den Gesetzgeber besteht sie ohne die „coactiva“, welche von ihm für die dem Gesetz Unterworfenen mit dem Gesetze verbunden wurde. Zuletzt findet auch diese „vis coactiva“ ihre Ergänzung in der „vis coactiva“ des ewigen Gesetzes, wenn jene des menschlichen Gesetzgebers fehlen würde.

Für keine bestimmte Art von menschlichen Gesetzen wird vom hl. Thomas die „vis coactiva“ als etwas Charakteristisches aufgestellt, aber ebensowenig wird sie einer bestimmten Klasse derselben abgesprochen.

Das Hauptmoment bildet für das menschliche Gesetz immer die „vis directiva“ oder das „Norm-Sein“ und dann a fortiori für das natürliche und das ewige Gesetz.

Nachtrag.

Eine Bestätigung und Ergänzung von dem was wir S. 10, Note 2 und S. 106, Note 9 sagten, können wir vielleicht finden in dem zweiten Band von Grabmann's Geschichte der scholastischen Methode, der während der Drucklegung dieser Arbeit erschien. Er spricht da nämlich (S. 131) von einem Pergamentmanuskript der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, um Beginn des 12. Jahrhunderts geschrieben und eine Sammlung theologischer Sentenzen enthaltend. Dieselbe Hand, die den Text geschrieben, hat die Titelüberschrift angebracht: „Incipit liber sententiarum, quas Guarnerius Juris peritissimus ex dictis augustini aliorumque doctorum excerpsit“. „Guarnerius,“ so schreibt er, „Garnerius, Warnerius, Werner, Irnerius, Yrnerius sind ein und derselbe Name, sodass unter diesem mit dem Prädikat ‚Juris peritissimus‘ ausgezeichneten Garnerius unzweifelhaft der Bologneser Rechtslehrer Irnerius zu verstehen ist.“ Zur Erhärtung seiner Meinung fügt er hinzu (S. 132): „Die Persönlichkeit des Irnerius tritt ganz in den Hintergrund, er ist lediglich Kompilator. Ueberhaupt nehmen wir bei den Juristen des 12. Jahrhunderts in viel höherem Masse als bei

den Theologen den Zug zur Kompilation, die Neigung zum Zusammentragen von patristischen und konziliaren Materialien wahr." Im besonderen weist Grabmann (S. 134) noch auf die Kapitelüberschriften: „De legibus quibuslibet, De romano imperio, De regibus, De bellis, De justitia et judiciis, darin „kommt der Jurist, der Kenner und Lehrer des römischen Rechtes zum Vorschein".

Diese Entdeckung Grabmann's ist — falls sie richtig ist — nicht weniger bedeutend als unerwartet. Wir möchten dann auch wünschen, in jeder Hinsicht sichergestellt zu werden. Nun können wir aber einige Bedenken nicht verschweigen. Hurter, Nomenclator litterarius. II³. 190 spricht von einem gewissen Wernerus († 1174), der ein „liber deflorationum" geschrieben hat. Bei Migne. P. L. t. 157 heisst dies Buch (col. 721) „libri deflorationum sive excerptionum ex melliflua diversorum Patrum . . . . aliorumque doctorum orthodoxorum doctrina." Dann fügt Hurter hinzu „Hoc tamen opus ab aliis tribuitur Guarnero (Garnier, Warner etc.) qui „Homiliarius" dictus fuit floruitque ineunte hoc saeculo (circa 1114) cfr. Velle, Untersuchungen über das Speculum Ecclesiae des Honorius und die libri deflorationum des Abtes Werner. Wien 1902." Kann dieser Guarnerius nicht derselbe sein als jener von Grabmann entdeckt?

Man würde sich vielleicht zur Widerlegung dieser Meinung auf das Prädikat „Juris peritissimus" berufen. Es kann hier eine Verwechselung vorliegen; doch davon abgesehen, im Mittelalter wurde die Theologie manchmal „jus" genannt und wohl „jus divinum" (vgl. Denifle, Die Universitäten, S. 303, 757). Diese Benennung wird im 12. Jahrhundert wohl nicht unbenützt geblieben sein, da um die Mitte desselben „das jus canonicum von der Theologie noch nicht gesondert war" (Denifle, Archiv usw. I 621) und in einem Kommentar zu Pars I des Dekrets wird noch gesagt: „palam est summam quandam totius theologice pagine contineri in hoc libro" (Singer, Beiträge usw. im Archiv für kath. Kirchenrecht 1893 S. 92). Dieser Kommentar dürfte aber „kaum vor 1170" entstanden sein (ibid. S. 93).

P. Hauptmann'sche Buchdruckerei, Bonn.


iff beim
6656